REPENSAR
A LOS TEÓRICOS DE LA SOCIEDAD III

JORGE RAMÍREZ PLASCENCIA, ANA CECILIA MORQUECHO GÜITRÓN
COORDINADORES

Ginzburg Glaser & Strauss
Farge Vigotsky Haraway
Znaniecki Etzioni Rancière
Paul Ricoeur Dussel Castells
Bourdieu
Bruno Latour Sennett
Best Simondon

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE LA CIÉNEGA

Repensar a los teóricos de la sociedad III

Repensar a los teóricos de la sociedad III

Jorge Ramírez Plascencia
Ana Cecilia Morquecho Güitrón
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2017

Este libro ha sido dictaminado mediante procedimiento de doble ciego.

Repensar a los teóricos de la sociedad III presenta resultados del proyecto "Sobre la actualidad y heurística de la teoría social a través de algunos de sus autores" impulsado por el cuerpo académico "Comunicación, cultura y vida cotidiana" (UDG-CA-405). Dicho proyecto fue admitido en la Convocatoria 2014, PRODEP/SEP, Fortalecimiento de Cuerpos Académicos.

ganz1912

Primera edición, 2017

ISBN 978-607-742-728-5

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

I
Introducción
Teoría social: diversidad, cambio y orientación filosófica
Jorge Ramírez Plascencia
Ana Cecilia Morquecho Güitrón 11

II
Arlette Farge: conceptos de historia y desplazamientos
Elisa Cárdenas Ayala 21

III
La teoría fundamentada y su adopción en estudios sobre salud en Iberoamérica
Alejandra Guadalupe Lizardi Gómez 45

IV
Joel Best y la construcción de problemas sociales
Andrea Analy Moreno Quiroz
Tania Rodríguez Salazar 71

V
Gilbert Simondon y la ontología de los objetos técnicos
David Ramírez Plascencia 91

VI
Paul Ricoeur: de la hermenéutica reflexiva
a la metodología de las ciencias sociales
Eduardo Hernández González 109

VII
Amitai Etzioni: comunitarismo y la nueva regla de oro
Lorenzo Rafael Vizcarra Guerrero
Ana Cecilia Morquecho Güitrón 131

VIII
Enrique Dussel, sus trabajos, sus disciplinas y algunos de sus días
Federico Ledesma Zaldívar 145

IX
Richard Sennett: la ciudad, el trabajo y el individuo
Francisco Javier Cortázar Rodríguez 171

X
La conciencia y el empoderamiento de la libre acción
en la psicología de Vigotski
Raúl Medina Centeno
Martha Patricia Pereira Moncayo 191

XI
Por una lectura activa de Pierre Bourdieu
Sergio Lorenzo Sandoval Aragón 215

XII
Aproximación al pensamiento de un clásico olvidado:
Florian Znaniecki
María de Lourdes García Curiel 251

XIII
Bruno Latour y las nuevas reglas del método
Jorge Ramírez Plascencia 269

XIV
Donna Haraway: de diosas, cyborgs e inapropiados/bles
Trilce Rangel Lara 289

XV
El pensamiento como desacato: o ¿quién diantres es Jacques Rancière?
José Igor Israel González Aguirre 307

XVI
Manuel Castells: la heterodoxia al servicio de la sociología crítica
Pablo Arredondo Ramírez 315

XVII
Una aproximación al pensamiento de Carlo Ginzburg
Rosa Vesta López Taylor 327

[I]

Introducción. Teoría social: diversidad, cambio y orientación filosófica

▲

Jorge Ramírez Plascencia
Ana Cecilia Morquecho Güitrón

La teoría social que se escribe y publica hoy es diversa, tiene predilección por las grandes generalizaciones y una fuerte orientación filosófica. No es menor su inclinación crítica,[1] su compromiso con perspectivas construccionistas[2] y su énfasis en la modernidad como horizonte de reflexión y análisis.[3] Los trabajos reunidos en este nuevo volumen de *Repensar a los teóricos de la sociedad* en parte reflejan este estado general de la teoría social y muestran en alguna medida sus alcances.

Habría sido difícil imaginar hace un siglo o poco más una situación como la descrita. A inicios del siglo veinte, era natural pensar que en el futuro se tendría una ciencia de la sociedad alimentada por los descubrimientos y teorías provenientes de la economía, la sociología, la ciencia política, la antropología, la lingüística, etc. La teoría social, si tal cosa era imaginable, se habría visualizado como un cuerpo de explicaciones consistentes, claramente separado de la filosofía y la ética, y cuya cientificidad no estuviese en duda. Se habría coincidido con la definición que todavía Harrington ofreció de la teoría social hace no mu-

---

1 La postura crítica de la teoría social aparece incluso cuando se define su dominio de objetos. Así, Callinicos (2007) destaca su compromiso analítico con el poder social, en su vertiente económica, ideológica y política.

2 Para una discusión seria y pormenorizada de este tema, véase Elder-Vass (2014).

3 Anthony Elliott (2014: 368) resume varias de estas características cuando escribe que la teoría social está "…vitalmente comprometida con la represión, la opresión e indignidad que producen las relaciones sociales desiguales: es una crítica humana, profundamente política, algunas veces melancólica, de las fuerzas estructurales que subyacen a las destructivas patologías de las sociedades contemporáneas".

chos años, en el sentido de que era "el estudio de las formas científicas de pensar la vida social" (Harrington, 1998: 1).

La posibilidad de teorías no explicativas o desvinculadas de fenómenos empíricos acotados, como hoy se producen, no apareció con el ascenso del posmodernismo ni la crítica al positivismo. Describe un proceso que gradualmente fue tomando forma y que ya habría sido observado hacia a mediados del siglo pasado. En su famoso ensayo sobre los males de la teoría social, Herbert Blumer (1954) ya había notado entonces cómo era cada vez más indiferente al mundo de los hechos, era incapaz de orientar la investigación científica y, no menos importante, se había vuelto inmune a las evidencias empíricas.

Esta trayectoria ha desembocado en un campo amplio que se denomina genéricamente "teoría social" y que agrupa ideas de muy distinto origen y pretensiones. Si bien parecería que uno y otro término de la expresión "teoría social" introducirían restricciones significativas entre lo que cabría admitir como tal, lo cierto es que ambos son tan polisémicos que permiten que muchas ideas que tienen como objeto reflexionar sobre el ser humano sean consideradas como sociales. Sin embargo, el empuje a la diversificación y ampliación del campo de la teoría social no sólo proviene de la riqueza semántica de sus términos, sino de presiones sociales por proveer interpretaciones críticas, resolver problemas sociales y crear significados al alcance del gran público, algo que observó Boudon (2002) para la sociología, pero que vale para toda la teoría social. También es innegable que la teoría social actual continúa centrada en pensar la modernidad, su significado, sus problemas y oportunidades, y que es resultado de desplazamientos internos, de cambios inmanentes y rupturas dentro de la tradición de pensamiento occidental que le sirve de marco.

En esta breve introducción quisiéramos referirnos a estos aspectos de la evolución y características de la teoría social, pues nos permiten enmarcar los contenidos que reúne este libro y que dan sentido a la tarea de repensar a los teóricos de la sociedad que pretendemos.

Los numerosos significados de "teoría" y de "social"

¿Qué significa teoría social? Esta pregunta, en apariencia sencilla, en realidad esconde varias posibles respuestas, en parte originadas por los diferentes

significados asociados a cada uno de los términos.[4] No quisiéramos entrar a un análisis semántico a profundidad, el cual, obviamente, ocuparía por sí mismo muchas páginas. Basten unas indicaciones.

Abend (2008) ha mostrado que "teoría" tiene por lo menos siete significados diferenciados en los usos que aparecen en la literatura. Teoría es: 1) un conjunto de proposiciones generales legaliformes; 2) una explicación probable de un fenómeno particular; 3) una indicación del significado más relevante de un hecho empírico; 4) interpretación o exégesis de teorías o del pensamiento de autores; 5) marcos categoriales o presupuestos implícitos a toda observación o descripción del mundo; 6) posicionamientos normativos asociados a la expresión "teoría crítica"; y 7) elaboraciones meta-teóricas que discurren por los planos ontológicos o epistemológicos.

La clasificación de Abend no es exhaustiva ni pretende serlo. Por eso, es probable que haya un significado adicional que se parece mucho al significado siete, pero que es en realidad distinto: a veces se interpreta como teoría, consideraciones que, desde otra perspectiva, se interpretan como metodología. Sin duda habría que considerar aquí parte de los escritos de Paul Ricoeur (capítulo VI), al menos como han sido incluidos en los debates metodológicos de las ciencias sociales, a partir sobre todo de los escritos antropológicos de Clifford Geertz (Helenius, 2016). Es el caso de la "teoría fundamentada" de Glaser y Strauss (capítulo III), que ofrece un camino distintivo de crear teoría desde una lógica inductiva precisa. A partir de sus trabajos pioneros con personas en trance de morir y sobre procesos de salud-enfermedad, estos autores han construido un modo muy influyente de hacer investigación con un fuerte énfasis en la teorización. También puede observarse que gran parte de la "teoría del actor-red" son indicaciones de método desde el punto de vista de una antropología que radicaliza su afán descriptivo. Bruno Latour (capítulo XIII), el más dinámico de sus impulsores, ha insistido en una renovación de los conceptos tácitos con los que trabajan los científicos sociales, empezando por la propia noción de lo "social" que, en su opinión, requiere una revisión profunda para incorporar nuevas conexiones y superar dualismos discutibles del pensamiento social. Parte de la

[4] Otra fuente de incertidumbre sobre la definición es más sutil y se relaciona con la tendencia de las corrientes posmodernas de deconstruir, criticar o abandonar aun los intentos de elaborar cualquier definición (Ryan, 2015).

obra de Florian Znaniecki (capítulo XII), un precursor de los estudios cualitativos que se hacen actualmente, puede considerarse también como un ejemplo de este tipo de teorización. Es difícil considerar a Znaniecki un metodólogo en sentido estricto, al modo en como hoy se estila, pues sus ideas están inmersas en un conocimiento amplio de la filosofía de la época y sólo cobran sentido en el marco de una aclaración de los fundamentos de la acción humana. La razón para incluirlos como teorías sociales reside en que no se puede indicar cómo se debe estudiar el mundo social sin antes definirlo, ni tratar de mostrar cómo está configurado. La metodología supone una ontología que todos estos autores buscan poner en evidencia. Esto no significa que exista una confusión de dimensiones que deberían estar separadas digamos, entre cuestiones de método y de teoría sustantiva. Lo que muestra, más bien, es la complicación de precisar el concepto y que produce que muchas ideas se consideren teóricas si tienen un suficiente grado de abstracción y generalidad. Esto es particularmente visible y lleno de consecuencias en el caso de los discursos filosóficos, que se toman liberalmente como "teorías sociales" si se refieren de algún modo a la sociedad, los seres humanos, la historia, la política, etc. No de otro modo se interpretan los trabajos de Agamben, Sloterdijk o Zizek, por mencionar algunos, cuya génesis está en la filosofía y se entienden plenamente, pero que ocupan capítulos enteros en las introducciones y libros de texto sobre teoría social (Simons, 2011; Elliott y Lemert, 2014).

Desde cierto punto de vista, esta situación parecería problemática y merecedora de ser corregida. Contrario a esta suposición, nuestra opinión es que esta proliferación es más bien una fuente de riqueza conceptual y de complejidad analítica. Nos hace falta también ser precavidos con la suposición de que la teoría social sea una entidad única e indivisible, en vez de una pluralidad de rasgos que atraviesan todo emprendimiento orientado a categorizar, comprender, explicar o criticar el mundo social. Solemos pensar que la teoría social es única y exclusivamente lo que llamó Skinner (1988) "gran teoría", esto es, visiones de gran alcance sobre la sociedad, como la que intentaron Pierre Bourdieu (capítulo XI), Habermas, Giddens, Luhmann, Parsons y todo aquel que ofrezca una teorización en múltiples planos. Sin embargo, esta posición no se justifica de ningún modo si hemos de aceptar que la "teoría" en realidad es una distinción que está presente de muchos modos.

En cuanto a lo "social" de la teoría social, los significados quizás no sean menos numerosos. Cabe incluso interpretar como teoría social ideas que cuestionan la noción que normalmente aceptamos como "social" y que vienen etiquetándose como "postsociales". En Bruno Latour, lo social se revisa de tal modo que incluso entidades como las cosas, ya no digamos los seres vivos, se tematizan como parte un entramado de asociaciones más amplio que debe ser analizado. Un rechazo explícito a la idea convencional de lo "social" se deriva de igual modo del concepto de cyborg de Donna Haraway (capítulo XIV), pensado para indicar que la teoría social requiere de nuevos recursos intelectuales para describir un mundo que cada vez se compone de más híbridos, entidades que son una fusión de lo social, lo natural, lo técnico, científico, etc. También en la obra de Gilbert Simondon (capítulo V), un autor largamente ignorado, se aprecia una crítica implícita a la noción convencional de lo social, que impide comprender la particular ontología de los objetos técnicos, algo que tiene consecuencias sobre la forma en que interpretamos los efectos tecnológicos sobre el medio ambiente.

Pero la teoría es social también de modos más sutiles, que van más allá de la trivialidad de suponer que lo social –cómo si no– satura todo lo relativo al ser humano. La psicología de Vigotski (capítulo X) es inequívocamente social en tanto, entre otras cosas, ofrece una teoría de la génesis de la mente humana que requiere considerar al entorno social y cultural, algo que la emparenta con G. H. Mead. La teorización social es indudable también en el quehacer historiográfico de Arlette Farge y Carlo Ginzburg (capítulos II y XVII, respectivamente) en la medida en que sus trabajos iluminan y aclaran aspectos que suelen quedar en penumbras en las teorías generadas desde la sociología y la antropología. El microanálisis que efectúan Farge y Ginzburg proponen una lectura alternativa de lo social, que surge de un encuentro con los archivos y de las vidas "frágiles" que se dejan entrever a través de ellos, de la búsqueda de explicaciones a aspectos simbólicos difíciles de descifrar con los conocimientos a la mano y de la reflexión sobre la continuidad de la historia en el presente. Pensemos también cómo "lo social" es objeto de análisis como una práctica compleja de crear, paradójicamente, "problemas sociales". Joel Best (capítulo IV) ha sido uno de los estudiosos líderes en investigar cómo hay una activa creación de problemas públicos por parte de activistas, medios, agencias de gobierno, académicos y ciudadanos comunes que, una vez formados, se instituyen como realidades objetivas.

La constante reflexión sobre la modernidad como horizonte

No toda la proliferación de ideas consideradas sociales se debe a la indefinición semántica de los términos que las agrupan. Las raíces de esta diversificación habría que buscarlas también en la propia génesis de las disciplinas sociales en el siglo XIX, que aparecen no sólo como intentos de crear conocimiento científico indisputable, sino como respuestas intelectuales a las grandes transformaciones sociales ocurridas a finales del siglo XVIII con el advenimiento de la revolución industrial y la destrucción de las estructuras de poder del antiguo régimen (Nisbet, 1990). Es de sobra conocido cómo la sociología se erige no sólo como una empresa de conocimiento racional en sentido estricto, con aspiraciones de descubrir regularidades sociales atemporales, sino como un esfuerzo de comprender críticamente los costos sociales asociados a los cambios drásticos de la época, así como también sus aspectos novedosos y revolucionarios. De este impulso inicial de la sociología es heredera la teoría social. La teoría social es, en este sentido, una reflexión continua sobre la modernidad y sus (des) venturas, sobre su significado, problemas y su posible declive. Desde los viejos autores clásicos hasta los más recientes, como Latour, Rancière y Bauman, la modernidad aparece como un horizonte de comprensión y crítica ineludibles. Berman (2013) tenía razón al suponer que *pathos* intelectual hacia la vida moderna ha sido generalmente aquel ejemplificado por Marx y Engels en su *Manifiesto del Partido Comunista*: de celebración por las enormes posibilidades abiertas por una economía libre y orientada por el lucro, pero a la vez de rechazo y crítica; reconocimiento de la fuerza avasallante del capitalismo que todo lo desvanece, pero que al mismo tiempo impone costos muy altos sobre la vida humana.

No es exagerado interpretar los numerosos escritos de Richard Sennett (capítulo IX) como una sociología de las “pérdidas” asociadas a ciertas formas de modernización de la vida social: la tendencia a la privatización de la vida social, el ascenso del narcisismo, la pérdida de la identidad y la vida social de las barriadas, la fragilidad del respeto, entre otros. Es inequívoca también la orientación hacia la modernidad de los escritos de Amitai Etzioni (capítulo VII) cuando, frente al individualismo, propone una reivindicación de la comunidad, fundada en la recuperación de valores solidarios como parte de un ámbito

autónomo frente al Estado y el mercado. Enrique Dussel (capítulo VIII), filósofo cuyos trabajos tratan temas relevantes para las disciplinas sociales, ofrece ideas también para pensar la modernidad, pero desde Latinoamérica y fuera del marco eurocentrista en que se inscribe el concepto. Dussel ha apostado toda su vida por un pensamiento liberador, que reivindica la ética y la alteridad como fundamentos.

Es también cierto que la teoría social no sólo ha implicado una postura crítica frente al despliegue de los procesos de modernización de larga duración que han transformado el mundo. En realidad, dicha postura está íntimamente ligada la búsqueda de nuevas claves de lectura y de explicación de la realidad social. Lo que da un sello distintivo a la teoría social frente a cualquier discurso pasado o actual que somete a crítica lo existente, es su aspiración científica o, por lo menos ilustrada, como fundamento de tal crítica. En la obra de Manuel Castells (capítulo XVI) encontramos expresada con claridad esa línea de continuidad entre valoración y ciencia, entre diagnóstico del presente y expectativas de cambio. Sus trabajos en torno al impacto de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, a la cabeza de las cuales se encuentra la internet, han provisto una comprensión más fina de la estructuración reticular de la sociedad contemporánea, de los impactos de la globalización y la emergencia de nuevos movimientos sociales.

Es innegable que la teoría social ha sido el campo de concurrencia de diversos intereses epistémicos que, desde la perspectiva de Habermas (1986), podríamos agrupar genéricamente en el sentido de procurar conocimientos instrumentales, hermenéuticos y crítico-emancipatorios. Las presiones hacia la diversificación provienen de poderosas demandas de conocimiento y de orientación práctica, que emanan desde distintos ámbitos de la sociedad y que pueden agruparse de modo más preciso en cuatro direcciones, de acuerdo con los tipos ideales construidos por Boudon para referirse a la sociología: consultoría, emocional, crítica y cognitiva. No es el lugar para hablar de todo ellos, pero sin duda el papel "emocional" cada vez más importante que desempeña la teoría social al "seducir" y proporcionar interpretaciones a un público no especializado, es un poderoso acicate para su desarrollo. Pensemos en la amplia cobertura editorial y mediática de figuras como Bauman, Zizek, Touraine, el mismo Castells, etc., para ilustrar este argumento.

La orientación filosófica de la teoría social

La filosofía tiene un notable ascendiente sobre la teoría social. Algunos destacados teóricos sociales de la actualidad, como Rancière, Latour, Zizek, Agamben o Sloterdijk son filósofos de formación y sus trabajos son, en gran medida, de naturaleza filosófica. Es cierto que hay marcadas diferencias geográficas. Los teóricos sociales continentales, especialmente los franceses y alemanes, suelen tener raíces más profundas en la filosofía y su trabajo se enmarca en tradiciones donde las fronteras son más porosas entre las humanidades y las ciencias sociales en general. En cambio, las teorías sociales inglesa y estadounidense están más comprometidas con la construcción de teoría empíricamente orientada y trabajan en contextos dominados por una separación más rígida entre disciplinas.[5] Es difícil decir con seguridad algo indubitable respecto a las teorías sociales que surgen por fuera de los centros hegemónicos de producción de la teoría social, lugar donde se cruzan ambos estilos de teorizar y ha surgido una voluntad clara de lograr una distancia crítica, se interprete como decolonial, poscolonial o proveniente del sur. En todo caso, el ascendiente de la filosofía sobre la teoría social se mantiene visible con menor o mayor intensidad en sus diferentes expresiones.

¿Qué significado tiene este vínculo? Desde luego, el tema requiere un tratamiento mucho más cuidadoso del que le podemos dar en esta introducción. Sin duda se trata de una fuente de creatividad poderosa. La filosofía permite que la teoría social disponga de un cúmulo de ideas contra-intuitivas, sutilezas analíticas y recursos de expresión novedosos. Cuando esa conexión se debilita, la teoría social se vuelve relativamente obvia, reduce su escala de análisis y la base empírica adquiere más peso. Sin embargo, hay una suerte de riesgo permanente de que la teoría social se transforme en una especie de filosofía de lo social dominada por la jerga, los despropósitos conceptuales y la oscuridad en la expresión, algo que ha sido observado reiteradamente (para una crítica reciente, véase Billig, 2014).

---

5 Las diferencias entre una y otra región son, desde luego, una expresión de tradiciones filosóficas diferentes que tienen largas raíces históricas (véase Prado, 2003, para una valoración de ambas filosofías). Pero no se debe exagerar tampoco la división: hay muchas zonas de consenso y áreas de encuentro (Vrahimis, 2013).

Los trabajos que hemos reunido en este volumen representan un intento por mostrar la diversidad de orientaciones que existen en el campo de la teoría social. Como los dos volúmenes precedentes, son exploraciones de ideas y autores que merecen un conocimiento más detenido y una discusión amplia de sus alcances y limitaciones, algo que no suele ocurrir, irónicamente, en los medios académicos de las ciencias sociales donde muchas veces el prejuicio de que sólo es investigación aquella que se hace en la calle y las presiones hacia la productividad de corto plazo impiden embarcarse en el tiempo lento y en el camino sinuoso de la reflexión teórica.

Bibliografía

Abend, G. (2008). The meaning of 'theory'. *Sociological Theory*, 26 (2): 173-199.
Berman, M. (2013). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Barcelona; México: Siglo XXI Editores.
Billig, M. (2014). *Learn to write badly: how to succeed in the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
Blumer, H. (1954). What is wrong with social theory? *American Sociological Review*, 19 (1): 3-10.
Boudon, R. (2002). Sociology that really matters: European Academy of Sociology, First Annual Lecture, 26 october 2001, Swedish Cultural Center. *European Sociological Review*, 18 (3): 371-378.
Callinicos, A. (2007). *Social theory. A historical introduction*. Cambridge: Polity Press.
Elder-Vass, D. (2014). *The reality of social construction*. Cambridge: Cambridge University Press.
Elliott, A. (2014). *Contemporary social theory: an introduction*. Nueva York: Routledge.
— y C. C. Lemert (2014). *Introduction to contemporary social theory*. Nueva York: Routledge.
Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
Helenius, T. (2016). *Ricoeur, culture, and recognition: a hermeneutic of cultural subjectivity*. Lanham: Lexington Books.
Nisbet, R. (1990). *La formación de pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Prado, C. G. (2003). *A house divided: comparing analytic and continental philosophy*. Amherst: Humanity Books.

Ryan, M. J. (2015). Postmodern social theory. *The Wiley Blackwell Encyclopedia of race, ethnicity, and nationalism*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Ltd.

Simons, J. (2011). *From Agamben to Žižek: contemporary critical theorists*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Skinner, Q. (1988). *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*. Madrid: Alianza Editorial.

Vrahimis, A. (2013). *Encounters between analytic and continental philosophy*. UK: Palgrave Macmillan.

[II]

Arlette farge: conceptos de historia y desplazamientos

▲

*Elisa Cárdenas Ayala**

La escritura como apuesta

Arlette Farge[1] ha construido una obra de una escritura fascinante, que lleva al lector del descubrimiento archivístico al cuestionamiento histórico, del sobresalto individual al trastorno colectivo, de lo íntimo a lo público, del acontecimiento a la coyuntura. Se trata de relatos que tienen lugar en la región parisina, en el siglo xviii, entre la ciudad y el campo circundante, y que muestran una urbe hecha también de la relación con sus alrededores. Esta escritura nos lleva hasta la vida cotidiana de las clases populares en el París de antaño, tanto en el exterior, en el movimiento casi incesante de las calles, de los bordes del Sena, del tráfico del río, del puerto, de los mercados, como en esos interiores sobrepoblados, tan lejanos de la imagen de intimidad que acompaña nuestra idea contemporánea de lo "privado". En cierta forma, esta escritura que se esfuerza por mostrarnos, por hacernos ver, oír, oler, fragmentos de la vida de gente de otro siglo, esos raros fragmentos cuyas huellas la autora descubre en

---

* Profesora investigadora del Departamento de Estudios sobre Movimientos Sociales de la Universidad de Guadalajara.

1 Durante el año 2009 leíamos con Romina Martínez *Des lieux pour l'histoire* (1997) y *Le bracelet de parchemin* (2003), de Arlette Farge. Yo leía en voz alta, ella tomaba notas y dialogábamos. Soñábamos con proponer una versión en español de esas obras. En aquel tiempo Romina trabajaba en su tesis doctoral sobre el universo de las carpas de espectáculos que desafortunadamente quedó inconclusa. Estas páginas contienen ecos de aquellas lecturas compartidas y son portadoras de un reconocimiento al humor y a la inteligencia de Romina Martínez.

los archivos, no deja de ser un traslado al desconcierto, un viaje a lo insólito; y sin embargo no busca ocultar sus estrechos lazos con el lugar en donde se produce, ni el tiempo que es el de su elaboración, antes bien, expresa con claridad lo que está en juego en ese presente al que está ligada por vía de confrontación, de afinidad, de inevitabilidad. Resultado de ello es una prosa saturada de sentido, que solicita permanentemente la atención del lector, su imaginación, su sensibilidad, su inteligencia. Practicada de esta forma, la escritura es en sí misma una apuesta.

El trabajo de Arlette Farge comenzó a publicarse en un momento en que la práctica historiográfica mostraba rasgos de una renovación importante, hecha del interés creciente por una historia social que fuera capaz de no depender exclusivamente de lo serial y lo cuantitativo, del interés también por la escala individual de los fenómenos sociales, por lo cotidiano, por los olvidados de la historiografía –las mujeres, los pobres, los niños– y sobre todo del interés por lo "popular", que se acompaña de una reflexión sobre los límites de posibilidad del conocimiento histórico sobre los medios populares y de un debate en torno a la existencia de fronteras entre una cultura supuestamente "popular" y una cultura llamada "dominante".[2] Desde sus primeros trabajos se comprende que esta historiadora, compartiendo el interés por esa renovación, se desmarcó de las corrientes dominantes y trazó un camino propio, al principio discreto, que se fue ensanchando y actualmente es seguido por otros (no sé si esto se llame hacer escuela, pero sin duda es provocar un movimiento, cierto desplazamiento).

En este contexto de reconfiguración del campo de trabajo de los historiadores, de su punto de vista sobre el pasado y de las posibilidades de la disciplina, de desplazamiento de las fronteras de su práctica, de nacimiento de nuevos cuestionamientos, de renovación de su diálogo con otras disciplinas de lo social, Arlette Farge operó un desplazamiento singular. Es un desplazamiento caracterizado por un movimiento doble, primero hacia los archivos, hacia el aconteci-

---

2 No hay lugar aquí para describir un debate cuyos términos han cambiado considerablemente desde entonces, particularmente al contacto con la reflexión antropológica y a través de la crítica, re-configuración y densificación del concepto de "cultura". Para una idea de lo que era el debate a mediados de los años setenta, véase la introducción de Carlo Ginzburg a *El queso y los gusanos* (1981).

miento (lo que, dicho así, podría sugerir un “retorno” hacia lugares o prácticas historiadoras rebasadas, pero no lo es entre otras cosas en función del segundo movimiento), luego –y a partir de ahí– hacia una re-conceptualización de los objetos y de los sujetos de la historia mediante un trabajo “otro”: un cuestionamiento a profundidad de los documentos de archivo, que se acompaña del cuestionamiento de sí misma a partir del trabajo de las fuentes, y de una heurística de los acontecimientos y de lo social en su conjunto, cuyo eje es el reconocimiento de cada ser humano como sujeto pleno de la historia y de su historia –independientemente de su clase social, su edad, su sexo, su condición–, que se expresa en esa prosa saturada de sentido. El suyo es, pues, un método de trabajo que descansa en una serie de desplazamientos conceptuales relativos tanto a los sujetos de la historia como a los *lugares* de la historia.[3] Pero estos desplazamientos nacen en el trabajo mismo de las fuentes, de ese “material”, su “interlocutor principal”, que está en primer plano a todo lo largo de su obra y al cual se refirió nuevamente en una reciente entrevista.[4]

Así, cuando publicó *Le goût de l’archive*, 1989 (en español: *La atracción del archivo*, 1991), poniendo en valor el acto cognitivo del trabajo de fuentes, Farge propuso una etnografía del historiador yendo al archivo y una mirada aguda sobre la relación corporal e intelectual con los lugares y los documentos. *Le goût de l’archive*, es un llamado a renovar la relación con esa faceta constitutiva del trabajo de los historiadores que es el acto de ir al archivo. En ese sentido es evocada la obra por Paul Ricoeur en *La mémoire, l’histoire, l’oubli*:

> Hay historiadores que han sabido encontrar en los archivos un eco de las voces apagadas, como Arlette Farge en *Le Goût de l’archive* […]. Sucede, pues, que el historiador no es el que hace hablar a los hombres de otro tiempo sino el que los deja hablar. Entonces, el documento remite a la huella, y la huella, al acontecimiento (Ricoeur, 2000: 230, n. 62; en español 2003: 239, n. 62).

---

[3] Retomo aquí la expresión “lugares” de la historia lo más cerca posible del sentido fargiano, es decir: los *lugares* de reflexión de los historiadores, como ejes del pensamiento historiográfico, sentido que se acompaña de una interrogación constante: ¿mediante qué cuestionamientos podrían ser renovados esos lugares? (*Des lieux pour l’histoire*, 1997).

[4] Entrevista con Arlette Farge. París, 8 de abril de 2016.

La apuesta por la escritura comienza entonces por una relación estrecha con el archivo, cuyo punto de partida es una reflexión crítica que no cesa de interrogar los documentos ni de interrogarse a partir de su lectura, de confrontar la construcción de la fuente con todo aquello que permite aproximarse a ella, y con aquello que permite luego apropiársela en la construcción de un texto antes de entregar esa construcción al lector. La apuesta está hecha también de la elección de una fuente particular, los archivos judiciales, cuya explotación se ha vuelto común en nuestros días, pero era más bien rara cuando Arlette Farge la emprendió.[5]

A través de estas fuentes, con frecuencia confrontadas, examinadas en diálogo con otras, en particular con las crónicas de la época como el *Tableau de Paris* (2 vols., 1781) de Louis Sébastien Mercier o las Memorias de los comisarios de policía como Lenoir,[6] la historiadora se ha acercado a la historia de la gente ordinaria, de su vida cotidiana, de sus cuerpos, en una ciudad permanentemente en tensión, en diálogo con la monarquía, el poder del rey y sus representantes a distintas escalas. Una ciudad que la corte dejó para instalarse en Versalles y con la cual el rey mantiene relaciones hechas de poder, de administración de justicia, de símbolos, tanto como de emociones cambiantes. Una ciudad: París, un siglo: el XVIII. Así, Arlette Farge escribió, entre otras cosas: *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*, 1979, luego *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle,* 1986 y, recientemente, *Le peuple et les choses. Paris au XVIIIe siècle,* 2015. En estas obras se lee una historia urbana singular, en donde la ciudad son sobre todo, ante todo, sus habitantes, sujetos del rey siempre lidiando con la ciudad misma, con sus "cosas" –"La realidad humana es también

5 Arlette Farge reconoce con gusto haber sido orientada hacia las fuentes judiciales por Robert Mandrou, al inicio de su carrera, cuando dejaba el derecho para orientarse hacia la historia. La primera de sus obras que da cuenta de un trabajo realizado con este tipo de fuentes es: *Le vol d'aliments à Paris au XVIIIe siècle* (1974). Es esta la misma época en que Carlo Ginzburg se interesaba por los archivos judiciales para producir obras como *Il formaggio e i vermi* (1976).

6 Edición aumentada a 12 volúmenes en 1788. Para una edición contemporánea véase: Mercier, 1994. Las memorias de Jean-Charles-Pierre Lenoir, teniente general de policía de París en dos ocasiones en la segunda mitad del siglo XVIII, en cambio, permanecen inéditas.

la historia de su relación con una hipótesis ontológica mínima en donde cabe lo no humano"– (*Le peuple et les choses. Paris*, 2015: 9)[7] y con otros habitantes, con la naturaleza y la intemperie, habitualmente con el poder real y luego, cuando estalla la tensión, con su justicia. Y aquí se cierra el círculo, puesto que es en los procesos de justicia y en otros documentos procedentes de la policía del monarca, en donde la historiadora encuentra el medio de mirar y de interrogar en distintas escalas este universo. A este respecto, refiriéndose a una investigación reciente centrada en el sufrimiento del pueblo, escribió:

> De los sufrimientos populares en el siglo XVIII se ha hablado con frecuencia en términos generales; el acceso a lo singular suele ser difícil a causa de las fuentes. Los archivos de policía autorizan a este respecto otro tipo de investigación, tratando de captar a través de las quejas, de los interrogatorios y de los testimonios las formas del dolor en una persona, constatando que al interior del grupo social, al lado del enfermo o del herido, nacen cantidad de reacciones y tienen lugar minúsculos acontecimientos (*La déchirure*, 2013: 10-11).

El siglo XVIII parisino en sus múltiples tensiones es el escenario con relación al cual Arlette Farge construye una interpretación de lo social y lo político centrada en el pueblo como actor, que subraya el valor de la palabra popular y del cuerpo de los pobres. Con frecuencia, la mirada se enfoca en las fracturas practicadas en el orden cotidiano por la irrupción colectiva en el espacio público. Una irrupción concebida por Farge como plenamente política. Esta concepción se construye a partir de constatar y analizar las paradojas del poder real y del sistema monárquico absoluto, que se yergue sobre la negación del carácter político del pueblo, de la existencia misma de su "opinión", pero que es portador de una preocupación permanente –traducida en vigilancia constante– por el color de dicha opinión y sus consecuencias. Así, el interés por los medios populares situados en el corazón del relato fargiano, no puede prescindir del análisis de las relaciones de poder y de las representaciones de las clases acomodadas y los hombres políticos sobre lo que son esos "medios" y sobre quién es ese "pueblo". Y es que las fuentes judiciales son claramente producto de ese sistema y muestran ante todo el funcionamiento y las lógicas del poder real y sus modos de articulación con el universo complejo

[7] Las traducciones, salvo indicación en contrario, son mías.

que es la ciudad de París y, únicamente a través de esas articulaciones, permiten ver también a los sujetos del rey sometidos al aparato de justicia y además entreverlos en su espacio cotidiano. Otras fuentes empleadas, como las crónicas de los contemporáneos, participan de una lógica semejante. Las preguntas de la historiadora son las que, yendo más allá del marco general que los archivos esbozan (o quizá remontando a lo que a éste subyace), más allá del funcionamiento de la monarquía que vuelven explícito, van a buscar lo que estas fuentes no muestran de primera intención, pero que sin embargo no logran ocultar.

Puesto que los vínculos que permiten el funcionamiento cotidiano de la sociedad son vínculos políticos, la escritura de Arlette Farge no pierde ocasión para subrayar el carácter político de la acción de los sujetos del rey. En algunas de sus obras, el interés de la historiadora se centra en el carácter político de la acción colectiva, como en *Logiques de la foule*, escrito con Jacques Revel, libro que propone un análisis fino de la acción popular parisina en torno a los llamados "secuestros de niños".[8] Este libro contiene una mirada que renueva la interpretación del conjunto del caso, de los actores que intervinieron en él, en particular de la acción de las mujeres, que es sustraída al lugar común, sacada del molde convencional del amor materno y de la "ternura femenina" como únicos motores de la acción. Aquí, como en el conjunto de su obra, Arlette Farge está atenta a subrayar la parte de las mujeres, en tanto sujetos plenos de la historia, en la vida social y en la intención-acción política.

Logiques de la foule (1988) muestra también el esfuerzo hecho para no sucumbir, trabajando sobre los movimientos populares del siglo XVIII, ante la fuerza heurística imantada de 1789, aún cuando los autores encuentran en el corazón del apasionamiento colectivo y de las actitudes con respecto a la persona del rey, un cambio radical en la relación afectiva entre el pueblo y su rey, que

---

8 En la segunda mitad del siglo XVIII, ante la desaparición de niños y adolescentes en la ciudad, sin explicación, se agudizó la inquietud y la movilización popular parisina. El rumor persistente y la indignación popular provocaron enfrentamientos con la policía. El rumor dio rienda suelta a varias hipótesis, destacando el hecho de que la responsabilidad de los raptos se atribuía en no pocos casos a la propia policía. La producción historiográfica sobre el tema se remonta a principios del siglo XX. El libro de Farge y Revel marcó un giro importante en la interpretación del caso, especialmente del papel jugado por las masas movilizadas.

mina las bases del funcionamiento del orden monárquico: "el pueblo ya no ama a sus reyes a quienes tanto amó" (Farge y Revel, 1988: 137). Aquí, como en otras obras, el combate contra el demonio de la teleología se efectúa mediante el estudio minucioso de las fuentes y a través del microanálisis de los casos que lleva a la reconstrucción del contexto general y de las coyunturas, lo que enseguida permite volver al caso, poniendo en práctica lo que Jacques Revel llamará más tarde "juego de escalas" (Revel, 1996).

La escritura a partir del diálogo historiador con los archivos de justicia, la búsqueda de la palabra de los sujetos del rey, sujetos de justicia, y la evidencia archivística de la atención prestada por el sistema policíaco a la persecución de esa palabra, parecen haber puesto a Arlette Farge (1992) frente a la evidencia de la existencia de una opinión popular. Así como el estudio y la escritura en torno a ese orden –y al desorden– monárquico, en torno a la relación entre el rey y sus sujetos o más bien, de los sujetos con su rey, durante el último siglo del absolutismo francés, la llevaron a cuestionar –como se verá más adelante– los límites supuestos por algunas teorías a la acción política popular. Luego esta misma escritura se dirigió hacia el cuestionamiento de algunos supuestos habituales entre los historiadores para denunciar, entre otras cosas, los procesos de naturalización de la violencia en los análisis históricos y demandar el reconocimiento de la racionalidad que preside a toda violencia (Farge, 1997).

Así, la apuesta de Arlette Farge se inscribe en contrapunto de una abundante historiografía que considera natural la violencia, mediante una escritura que presiona y busca desplazar constantemente los límites activos al interior de la escritura de la historia. Esta escritura se acompaña de un estilo cuyo éxito es ahora indudable –la obra de esta historiadora ha sido reeditada varias veces, está traducida a diversas lenguas–, un estilo que gusta y que también incomoda. Del lado del lector es una lectura que, con frecuencia emprendida bajo el encanto de un primer acercamiento, sacude las certezas con un esquema de interpretación que desplaza, explora, presiona las fronteras y los límites historiográficos ordinarios, a través del examen del "curso ordinario de las cosas".[9] En efecto, a través de esta escritura se perfila una concepción de lo social sólida y singular, en diálogo, en concordancia y en discordancia con otras concepciones y con teorías cuyo

9 Expresión que, de hecho, da lugar a uno de sus títulos: *Le cours ordinaire des choses dans la cité du XVIIIe siècle* (1994).

peso sobre la producción de saberes históricos y sociológicos de nuestro tiempo es innegable. Esta concepción se lee de manera sostenida a lo largo de su obra, sin rupturas, pero con acentos e inflexiones, siempre en estrecho vínculo con los sujetos y acontecimientos "encontrados" en los archivos. "De esos encuentros –afirma– he intentado el relato reflexionado" (Farge, 1986: 13).

Acercamientos

Es posible hacerse una idea sobre el modo en que Arlette Farge concibe el funcionamiento de la sociedad acercándose a algunas entrevistas de que ha sido objeto, especialmente *Quel bruit ferons-nous?*, que permiten ver el vínculo estrecho entre pasado y presente en la historiadora.[10] Del mismo modo, las introducciones y prefacios de algunos de sus libros ofrecen un condensado de sus posicionamientos teóricos o de los puntos de discusión con otros autores (véase especialmente: *Dire et mal dire*, 1992; *Le bracelet de parchemin: l'écrit sur soi au XVIIIe siècle*, 2003; *Effusion et tourment, le récit des corps: histoire du peuple au XVIIIe siècle*, 2007). Además, una serie de ensayos muestran claramente las articulaciones conceptuales de su pensamiento como historiadora, siempre partiendo del trabajo de archivo.[11]

De manera explícita, Arlette Farge reconoce el diálogo, el aprendizaje y su interés por el pensamiento y el trabajo de algunos autores, como Robert Mandrou, su director de tesis, o bien Michel Foucault, con quien escribió un libro (Farge y Foucault, 1982). Jacques Rancière, a quien estuvo cercana en los tiempos en que se publicó *Les Révoltes Logiques*,[12] luego Pierre Bourdieu con quien

---

[10] En el año de 1998, con Véronique Hebrard, entrevistamos a la historiadora para la revista mexicana *Espiral* (Cárdenas y Hebrard, 1998).

[11] Es el caso en los citados *Des lieux pour l'histoire* y *Effusion et tourment*.

[12] *Les Révoltes Logiques*, fue una revista del Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte cuyo corazón fue Jacques Rancière. La revista publicó un total de 16 números entre 1975 y 1981. Arlette Farge publicó "Histoires de servantes: Sentiments de service", en el núm. 8/9 - Hiver 1979, pp. 79-86, "L'univers des sous-prolétaires", en el núm. 13, Hiver 1980-1981, pp. 98-99. La revista puede encontrarse en línea gracias al sitio colectivo Archives Autonomies. Disponible en: archivesautonomies.org/spip.php?article86.

tuvo un intenso diálogo durante los últimos años de vida del sociólogo.[13] Es igualmente explícita en cuanto a la importancia para su reflexión del trabajo compartido con las feministas y en particular con el grupo de historia de las mujeres, del que da fe su participación en empresas colectivas como los volúmenes de la *Histoire des femmes* (1991), de Georges Duby y Michelle Perrot[14] o libros colectivos temáticos como *De la violence et des femmes* (1997), de Cécile Dauphin y Arlette Farge, que muestran su compromiso por la inclusión plena de las mujeres en la investigación y en los textos de historia. Sus obras recientes evidencian la persistencia y profundización de su interés por la reflexión avanzada en otras disciplinas, en particular la filosofía, la antropología y, siempre, la sociología. Así, a los nombres ya citados hay que agregar los de David Le Breton, Bernard Lahire, Albert Piette, Tristan Garcia. Interés, diálogo, admiración, trabajo compartido que, evidentemente, no excluyen las distancias y las discrepancias, las diferencias y los matices.

Por otro lado, me parece posible proponer algunos acercamientos entre su obra y la de otros autores, menos evocados por ella pero que acompañan una lectura posible de Arlette Farge, centrada en la constatación de una manera de trabajar que cuestiona las formas de poder activas al interior de ciertas prácticas historiográficas y sus presupuestos. Es el caso para los escritos –tanto tiempo apenas visto– de Walter Benjamin, cuya escritura "a contrapelo" se ha vuelto en nuestros días lectura obligada y es objeto de apropiación entusiasta por nuevas generaciones de historiadores y sociólogos.[15] También me parece posible sugerir el acercamiento con textos de otros historiadores, cuyas obras no evoca Farge, pero que son sus contemporáneos en el sentido que imprime R. Koselleck al término "generación", como el Michel de Certeau de *L'invention du quotidien* (1990), cuando insiste en el margen de maniobra de que disponen los sujetos al interior de un sistema cuyo carácter constrictivo se tiende a subrayar.[16] Asi-

---

13 Interés del que atestigua su comentario en torno a *La domination masculine* (Reseña de "El dominio de la masculinidad" de Pierre Bourdieu, 2000).

14 Colección en que Arlette Farge dirigió el tomo 3.

15 Sobre Benjamin, sigue siendo ineludible el texto de Hannah Arendt, 2007; para un punto de vista crítico del de Arendt, véase Bolívar Echeverría, 2008.

16 "Los movimientos de la experiencia política son percibidos y procesados de distinta manera según la edad o la posición social. Pero también es cierto que los aconteci-

mismo me parece lícito acercar el trabajo de Arlette Farge al de historiadoras feministas contemporáneas situadas en terrenos aparentemente distantes, pero cuyos enfoques atestiguan intereses comunes y prácticas concordantes, como Nicole Loraux o Nathalie Zemon Davies.[17] A partir de esos acercamientos toman forma estas páginas, sin duda alguna, son producto de mi muy personal lectura y asumo de ellos la entera responsabilidad.

Antes que buscar una teoría enunciada como tal en una obra estructurada, construida a partir del análisis de lo concreto, del trabajo intenso de materiales de archivo, intenté identificar los elementos teóricos activos, es decir, la concepción de lo social puesta a prueba por Arlette Farge en el curso de lo que Michel de Certeau (1975) llamó la operación historiográfica. El interés de recurrir al esquema propuesto por Certeau radica en que subraya la complejidad de esta "operación" y la manera en que sus distintos componentes –que distingue como un lugar social, una práctica, una escritura– están imbricados entre sí, antes que superpuestos, o bien diferenciados. Enseguida habrá que retomar algunas cuestiones ahí en donde, en el marco de dicho texto, Certeau detuvo su reflexión, para razonar sobre el sentido de las posibilidades abiertas por la escritura misma puesto que tales posibilidades están en el corazón de la apuesta fargiana.

Si se siguen los elementos distinguidos por Certeau, se encuentra una gran coherencia en el proceder de Arlette Farge en quien el lugar, las prácticas y la escritura están atravesados por una concepción de lo social siempre activa. Primero con relación a un lugar vivido que se extiende más allá del medio académico –universitario; luego en cuanto a una práctica cuyo corazón se sitúa en el trabajo de archivo, en la construcción del microanálisis, y que desplaza los límites de lo convencional para ir, no únicamente hacia otras disciplinas de las ciencias sociales, sino también hacia prácticas de representación y de comprensión de lo social como la fotografía, el teatro, la pintura, comúnmente con-

mientos políticos evocan en todos algo común mínimo por encima de las diferencias de edad, de modo que se puede hablar de unidades generacionales políticas por encima de la generación biológica y social" (Koselleck, 2001: 51).

17 Con relación a Nicole Loraux, pienso especialmente en: *Façons tragiques de tuer une femme*, 1985, traducido al español como *Maneras trágicas de matar a una mujer*, 1989; véase el prefacio de Nathalie Zemon Davies a la traducción al inglés de *Le goût de l'archive: the allure of the archives*, 2013.

sideradas artísticas (*La chambre à deux lits et le cordonnier de Tel-Aviv*, 2000; *La nuit blanche*, 2002; *Le silence, le souffle*, 2008). Finalmente, en cuanto a una escritura que cree en el compromiso con lo que está en juego en el presente y que cruza constantemente las fronteras entre presente-pasado-presente. Una escritura plenamente para el ahora, aún cuando está hecha de la reivindicación y de la construcción de un lugar historiográfico para actores del pasado y que cuestiona constantemente la mirada misma de la historiadora.

Al iniciar estas páginas subrayé algunas particularidades de la escritura de Arlette Farge y propuse considerarla como una apuesta en sí misma. En el envite que conlleva esta apuesta, no habría que dejar de lado un rasgo constitutivo de su vínculo con los materiales de archivo y de su práctica en general: la decisión de la historiadora de mantener –en estos tiempos en que la informática acelera o parece poder acelerar el tratamiento de las fuentes– la práctica del manuscrito en sentido literal: redactar a mano tanto las notas de trabajo como la transcripción de documentos de archivo, lo mismo que la elaboración del texto. Esta elección, que consiste en mantener una forma específica de relación corporal con la lectura de fuentes, la apropiación y el tratamiento de su contenido, así como el ritmo manual de la construcción de un relato, lejos de ser un apego nostálgico a prácticas pasadas de moda, forma parte de esta apuesta particular por la escritura y recuerda la interrogación antropológica aún abierta sobre la relación entre la mano, el cerebro y la escritura.

Distancias

Esta obra que no pretende formular una teoría, pero que conlleva una concepción particular, sólida, estructurada, de lo social se ve obligada a distanciarse, a diferir, a discutir elementos teóricos y esquemas interpretativos propuestos por otros. Recientemente lo escribió en *La déchirure*: "Estudiar los sufrimientos ordinarios del pueblo exige tomar distancia con relación a ciertos esquemas tradicionales" (2013: 10). Pero su distanciamiento no siempre es con relación a esquemas tradicionales, por el contrario: ya en una obra como *Dire et mal dire*, Arlette Farge reflexionaba en torno a y se desmarcaba del concepto "opinión pública" y de la "esfera pública burguesa" propuestos poco antes por Jürgen Habermas. Del concepto "opinión pública" retomaba entonces la idea de que esta opinión es a la vez el producto y la fisura del sistema monárquico. La opinión de

Arlette Farge se distancia sin embargo del marco que rodea a este concepto habermasiano. El concepto se saca de sus confines burgueses, de sus límites de élite, para situarse en el corazón del análisis de la historia de las clases populares. A partir de ahí cobra forma una elaboración teórica distinta, una concepción propia de lo social y de su historia.

Por otro lado, la obra de Arlette Farge también interpela los textos de Michel Foucault y de Pierre Bourdieu. Como ella misma afirma, la centralidad del trabajo de archivo en su práctica de historiadora es la que vuelve posible la interpelación de autores tan distintos.[18] De estos acercamientos, hay que retener la reflexión sobre el funcionamiento del sistema y las formas en que se construyen y se perpetúan el poder en general y las jerarquías sociales. Con relación a ellos, la distancia está hecha de pensar al individuo y sus posibilidades en el marco establecido por el sistema. En Farge, el marco está lejos de ser inmutable, y el individuo lejos de ser un prisionero o un puro producto de este marco; por el contrario, dispone de un margen de maniobra que su creatividad puede ensanchar. Hay momentos en que el individuo improvisa a partir de un saber social –sin duda ligado al sistema– que, como otros, posee. Esto se expresa claramente en *Logiques de la foule*:

> Antes de que se impongan las interpretaciones globales, ya las conductas sugieren, en su aparente desorden, que existe una escenografía del conflicto. Cada quien lleva en ella su papel, a la manera de una improvisación en una situación familiar. Quisimos estar atentos a descifrar esta trama convenida, los códigos que la organizan, los signos de reconocimiento y los valores que deja ver en el detalle de los gestos y de los gritos. Sin duda, como una lupa, la revuelta agranda esta puesta en escena de la vida cotidiana y la deforma. Pero cada actor encuentra en ella su lugar solamente porque sabe, a cada instante, situar el texto que él inventa dentro del libreto colectivo que le da forma y sentido. Detrás de las lógicas de la revuelta, quisimos reconocer los contornos de un saber social (1988: 10-11).

Conforme a la obra de Foucault, parece haber un contrapunto constante relativo a las posibilidades de los individuos de rebasar los límites del sistema. Con relación al pensamiento de Bourdieu, el contrapunto insiste en cómo, me-

[18] Entrevista con Arlette Farge. París, 8 de abril de 2016.

diante qué *prácticas* estos individuos abren brechas en las estructuras de dominación. Leyendo así a Arlette Farge (e insisto en el hecho que es mi lectura), me viene de nuevo a la mente Michel de Certeau (1990) interpelando la obra de Foucault y de Bourdieu, inspirándose en ella y tomando distancia de ella, rehusándose a pensar al individuo como sobredeterminado por las estructuras de dominación y queriendo en cambio pensarlo como poseedor de un margen de maniobra en donde su decisión cuenta.[19] En Arlette Farge, Foucault y Bourdieu –maestros del pensar– son interpelados de manera complementaria y siempre con relación a los materiales de archivo. Tras lo cual el pensamiento de la historiadora se distancia de ese universo conceptual en donde los individuos aparecen como sobredeterminados en su acción y pensamiento por un sistema y por la incorporación de sus reglas, aun cuando la reflexión sobre los sujetos y su historia, en sus dimensiones individual y colectiva, la haga apoyándose en una comprensión fina de los mecanismos sociales tanto de poder como de solidaridad.

Por otra parte, la reflexión sobre las relaciones de poder y el peso del sistema sobre cada sujeto lleva a Arlette Farge a una toma de posición que concierne tanto a los individuos estudiados como a quien intenta acercarse a ellos. Así, en su práctica historiadora, tanto los individuos de antaño como el historiador hoy son concebidos y mostrados como capaces de moverse con respecto a los sistemas en los cuales se inscriben. El historiador debe poder desplazarse del lugar que lo constriñe para construir otras posibilidades de ver, otras miradas. No seré la única tentada a hacer un acercamiento entre esta forma de proceder y los llamados benjaminianos relativos a la manera de pensar el trabajo del historiador y la crítica de la práctica historiográfica dominante en su época.

De esta manera de proceder forma parte muy particularmente y, para el caso, muy lejos de las reivindicaciones de W. Benjamin, el apego de Arlette Farge a cierto feminismo (en la actualidad sería no sólo inocente, sino irrespetuoso, pretender que no existe sino una sola forma de ser feminista). El suyo me parece ser un feminismo que apuesta todo a la acción historiográfica y que con-

[19] También Paul Ricoeur acercó entre sí a Foucault y Bourdieu, pero asimismo a Elias, planteándolos como "maestros de rigor" en el marco de su análisis del trabajo del historiador como construcción epistemológica. "De quelques maîtres de rigueur: Michel Foucault, Michel de Certeau". Norbert Elias (Ricoeur, 2000: 253-266).

cierne muy de cerca en consecuencia a su manera de trabajar. No en el hecho de producir una historia *de las* mujeres, sino en el hecho de producir una historia en la cual las mujeres ocupan un lugar central: están en el corazón de la escritura de esta historia.

El pueblo: individual y colectivo

En los textos de Arlette Farge, lo individual y lo colectivo encuentran su lugar como dimensiones de lo social y de lo político y son explorados tanto para reconstruir la vida cotidiana (desde *Le cours ordinaire des choses* y hasta el reciente *Le peuple et les choses*) como para buscar sentido a los momentos de fractura de lo cotidiano, a la irrupción de la violencia, a los momentos de revuelta, quizás a esos "instantes de peligro" a los que Walter Benjamin atribuye una importancia capital (2008, en especial la tesis VI).

Al leer sus obras, bien se ve que lo político (ese "campo" y sobre todo ese "trabajo" como afirma Pierre Rosanvallon, 2003) atraviesa el conjunto de la sociedad. También se ve que el vínculo social es un conjunto de relaciones de poder y de solidaridades. La historiadora opta por focalizar su atención sobre los medios populares. En su óptica, ni lo social ni lo político se comprenden sin la presencia del pueblo, de las clases trabajadoras, de los pobres, de los menesterosos; así pues, lo político no es prerrogativa de las élites, ni de quienes saben leer y escribir, sino que hay que reconocer la acción política de los desheredados. La obra de Arlette Farge va al encuentro de esta acción, de esta capacidad política y de su expresión (a través de la palabra pero con frecuencia con el cuerpo), interrogando los archivos de policía, archivos que están hechos, en buena medida, del interrogatorio de los sujetos del rey por los agentes de la justicia real y luego, también, de ordenanzas, reportes, y aún de objetos recuperados sobre cuerpos encontrados sin vida al lado del camino y que nadie jamás reclamó (*Le bracelet de parchemin,* 2003).

Esto no quiere decir hacer abstracción del hecho que esos actores se mueven en un contexto particular, en donde la dominación juega un papel estructurante; dominación económica y social, pero también política y simbólica. Pero lo colectivo no es sólo dominación, es antes que nada el campo de inscripción de todos y cada uno:

> En modo alguno hay que olvidar el campo de lo colectivo y la manera en que las existencias se aferran a él; esta interrogación sobre lo singular frente a lo social común redescubre de otra manera las posiciones de los dominantes frente a los dominados y, recíprocamente, rompe generalizaciones rápidas y estereotipos duraderos, detalla paisajes y figuras poco conocidas (*La déchirure*, 2013: 11).

El trabajo de Arlette Farge examina constantemente estas relaciones de dominación y las formas de inscripción de los individuos en lo colectivo, intentando siempre reconstruir, re-encontrar, la manera en que eran vividas por las clases populares. La elección de las fuentes obra en el sentido de poner en evidencia las relaciones de fuerza: la acción, los mecanismos de la justicia ante los más desfavorecidos muestran la existencia de un sistema bien aceitado; la mirada de las élites –o a veces su no mirar– sobre los pobres subraya el primado de una economía moral (para utilizar la expresión de Adam Smith que Farge retoma) de escisión, de segregación, y sin embargo… la constatación del funcionamiento cotidiano de la dominación, del peso sobre los sujetos de una estructura de poder constrictiva, no impide en el análisis fargiano otra constatación: quienes sufren este orden impuesto, quienes la mayor parte del tiempo pagan sus costos, no por ello son sujetos pasivos de dicho orden. Esta constatación procede del material encontrado en los archivos, que muestra a hombres y mujeres de diferentes condiciones, actuando en el corazón del propio sistema que sufren, dejando en él huellas de su inteligencia y sensibilidad, en lo cotidiano como en lo excepcional, en la casi imposible intimidad como en las manifestaciones colectivas, en la ternura como en la violencia, reaccionando con mucha frecuencia "por cuerpos" a los acontecimientos.

Lo corporal-político

> El ser humano es una forma antropológica y política, el cuerpo es una mezcla de modalidades de afecto y de modos de inteligibilidad. No se puede considerar ninguna acción de los cuerpos sin su dimensión emocional y pasional, que no oblitera ni su inteligencia, ni su dimensión política.[20]

---

[20] *Effusion et tourment*, cito la traducción de Julia Bucci, *Efusión y tormento* (2008: 15).

Arlette Farge se resiste a separar la inteligencia de las emociones en la comprensión del hecho social y político. Sigue y profundiza, confronta la historia del cuerpo con la de lo político; escribe una historia en la cual se cruzan tensiones entre emociones e inteligibilidad, entre instituciones y sujetos, entre individuos y sociedad.[21] Se interesa en ello para efectuar una reflexión de orden político, para interrogar lo político y, reconociendo los aportes de investigaciones anteriores a la suya, formula una constatación de la que hace un punto de partida: "Los discursos sobre el cuerpo son tan numerosos que han ocultado la realidad política de las prácticas corporales o, al menos, lo que puede ser la historia de una *experiencia* política de los cuerpos" (*Efusión y tormento*, 2008: 15). Un balance que es posible gracias a su propia experiencia, a su trabajo de tanto tiempo en archivos; punto de partida que se presenta entonces como una consecuencia de su práctica de historiadora:

> Después de un largo viaje por los archivos policiales del siglo XVIII, me parece evidente que, si bien ya se ha dicho mucho sobre las condiciones materiales de la vida del pueblo, hay algo infinitamente patente, constante, poderoso y al mismo tiempo ignorado, nunca antes estudiado, ni siquiera considerado como un posible espacio de lo político y de la historia: me refiero al cuerpo (*ibid*.: 16).

Pensar el cuerpo como lugar de lo político implica no solamente aprender de los trabajos que han reconocido un lugar al cuerpo, a la sensibilidad y a los afectos dentro del conjunto de lo social, y le han dado un lugar en la historia escrita, sino tomar distancia con relación a una práctica bien anclada en las ciencias sociales y humanas que hace de lo político ante todo y a veces únicamente una racionalidad. La razón, para Farge –que en esto sigue a Merleau-Ponty– no es, no puede ser separada del cuerpo. Sólo que las prácticas del saber construyen esta disociación:

> Al historiador le resulta difícil aprehender el cuerpo […] Más aún, se evita trabajar sobre la cuota de sensualidad, expresividad y emociones declaradas que tienen esos cuerpos y sobre cómo la experiencia de la cotidianidad construida social y política-

[21] Aquí, como en otros aspectos de su trabajo, Farge se apoya, cuestiona, se inspira y profundiza a partir de y con las reflexiones formuladas por otros: M. Merleau-Ponty, M. Foucault, N. Elias, D. Roche, A. Corbin, entre otros.

mente multiplica las numerosas ocasiones de enunciar o trazar con el otro percepciones sensoriales que constituyen uno de los tantos medios de comunicación con lo político (*ibid*.: 17).

La escritura de Arlette Farge se construye cada vez más contra esa separación, lo que me parece ser una consecuencia de su trabajo de búsqueda de la acción política popular, de sus dimensiones y de sus medios de expresión, una búsqueda que conduce directamente al cuerpo: "Espacio de fortuna y de infortunio, el cuerpo del pobre es su bien más preciado, sobre el cual se inscriben los avatares de los días –por lo general producidos por las exigencias sociales y políticas– y a partir del cual se inventan respuestas políticas que pasan, entre otras cosas, por el cuerpo" (*ibid*.: 16). [22]

Siguiendo estas huellas, la historiadora afirma el carácter político central del cuerpo de los pobres. Llega así a afirmar que, en el caso del pueblo, con frecuencia, el cuerpo es el primer medio de relación con los demás, y el único vehículo de expresión de emociones y convicciones, de opinión incluso. Cuando no se tiene intermediario entre sí mismo y lo político, cuando no se escribe, no se publica la opinión propia sobre los asuntos públicos, sobre el gobierno, a menudo porque no se tiene los medios para hacerlo, se puede llevar esta opinión al espacio público y volverla pública por la presencia misma. Presencia o ausencia para la fiesta, la indignación, la solidaridad, la preocupación, el peligro, expresan las opiniones y el sentir del pueblo y así lo lee de hecho la policía.

El reconocimiento de esta inscripción del cuerpo de los pobres en lo social, de su interacción directa con lo político, en el sentido más fuerte, lleva a Farge a caracterizar estos cuerpos como "un formidable agente de la historia".[23] Le-

---

22 Me separo un tanto aquí de la versión de Julia Bucci, quien propone "espacio provisorio" para traducir "espace de fortune".

23 "Medio de vivir, de resistir, de luchar, sin demasiado resguardo para protegerse del mundo autoritario y gobernante, el cuerpo del pobre es un formidable agente de la historia" (*ibid*.: 17). También aquí me separo un tanto de la versión propuesta por Julia Bucci, quien traduce *moyen de vivre*, por "una manera de vivir". El original en francés: "Moyen de vivre, de résister, de lutter, sans trop d'abri pour se protéger du monde autoritaire et gouvernant, le corps du pauvre est un formidable agent de l'histoire" (*ibid.:* 15).

jos de ser producto de la construcción de un "pobre" ideal, de un arquetipo, esta caracterización procede de la afirmación de su historicidad: "[Los pobres] Habitan plenamente el tiempo y el espacio y se corresponden con el mundo, al mismo tiempo que se ven limitados por él: su manera de relacionarse de una forma constantemente afectiva con el acontecimiento modifica no la percepción que las élites tienen de ellos, sino el acontecimiento en sí mismo" (*ibid*.: 19). Hay, sin embargo, una dificultad para percibir esto, que es también del orden de un poder-saber (y de un saber-poder en el sentido foucaultiano sin duda también): "¿No podríamos decir, acaso, que el cuerpo del pobre, al oponerse a menudo como resguardo singular y solitario ante las conminaciones políticas, es el *componente* de lo político que éste no puede –o no sabe– reconocer? El cuerpo es el elemento menos reconocido del mundo político; sin embargo, es el más poderoso" (*ibid*.: 19-20). ¿Cómo no pensar en Pierre Bourdieu y en su lección inaugural en el Collège de France cuando afirmaba: "Y sólo la historia puede librarnos de la historia"?.[24]

La desvinculación

Quisiera terminar este recorrido con un breve comentario sobre un concepto que muestra los alcances del pensamiento social e histórico de Arlette Farge: la *desvinculación*. Este término, que las ciencias sociales han tomado del vocabulario psicoanalítico, se propone como el modo de articulación clave de esta sociedad escindida del siglo XVIII; una sociedad de Antiguo régimen, en la cual Farge ve dos sociedades, articuladas por la desvinculación: "entre los dos tipos de sociedades [los pobres y los más ricos] existen interacciones no dichas y sentimientos potentes que explican en parte la economía social de la sociedad" (*La déchirure*, 2013: 12). Un orden en donde se asignan lugares distintos según los estamentos, lugares que son asumidos por los sujetos. Si hay distinción de luga-

[24] Decía Pierre Bourdieu: "La sociología de la sociología, que permite movilizar en contra de la ciencia que se está estableciendo los conocimientos de la ciencia ya establecida, es un instrumento imprescindible del método sociológico: se hace ciencia –y sobre todo sociología– tanto contra su formación como con ella. Y sólo la historia puede librarnos de la historia" (*Leçon sur la leçon*, 1982; *Lección sobre la lección*, 2002: 10; véase también: *Science de la science et réflexivité*, 2001).

res, también hay miradas cruzadas entre quienes los ocupan. Las clases sociales se articulan entre sí no solamente mediante relaciones de dominación y jerarquías, sino a través de sentimientos; no solamente por lo que se dice, sino igualmente por lo no dicho; por un saber sobre el otro que traduce miradas cruzadas y representaciones recíprocas.

> La distinción, la de los rangos, conlleva actitudes en donde la moral no existe, de hecho el filósofo [Adam Smith] no duda en mencionar, en su estudio sobre los sentimientos morales, que el desprecio por el dolor de los pobres es *necesario* para establecer el orden de una sociedad fundada sobre la separación entre estamentos, aun cuando ésta sea causa de corrupción moral. Así, se trata claramente de desvinculación social (*ibid*.: 12-13).

Es en el corazón de esta desvinculación en donde la búsqueda fargiana cobra toda su amplitud, en la exploración de la construcción de ese desprecio, de la genealogía (una vez más en sentido foucaultiano (Foucault, 1971) de las actitudes de las élites frente al dolor y al sufrimiento de los pobres. Una genealogía que pone de relieve la "naturalización" del sufrimiento de los más desfavorecidos desde el punto de vista y en las representaciones de las élites: a fuerza de sufrir, los pobres ya no sentirían dolor, se habrían acostumbrado a él. Sin embargo,

> Es algo totalmente distinto abordar los sentimientos de aquellas y de aquellos que, por lo general, no saben leer, y cuya valoración de sí mismos es diferente. Su cuerpo es su fuerza de trabajo y su medio de vida, la miseria los concierne de otra manera e insinúa en ellos otros tipos de solidaridad y habilidades reivindicadoras, al mismo tiempo que la certeza de estar desafiliados con relación a la norma ordenadora. Sin duda pensamos aquí en Robert Castel (Farge, 2013).

En la búsqueda de semejante genealogía, en el fondo la genealogía de un "consentimiento asesino" (expresión que retoma del filósofo Marc Crépon, 2012), hecho de la indiferencia frente al sufrimiento, o incluso de la naturalización de la pérdida de los miembros más desamparados de la sociedad, que acompaña a la sociedad francesa de Antiguo régimen y que caracteriza todavía a las sociedades de nuestro tiempo, aparece en toda su fuerza la apuesta de Arlette Farge por la escritura y por el desplazamiento constante del investigador

con respecto al lugar social que lo enmarca y lo constriñe: esa investigación en movimiento, esa reflexividad que obliga al desplazamiento. "Hay utopía en ello" –dice– y la utopía es una de las fuerzas de la apuesta fargiana, no cabe duda.

Bibliografía

Principales obras de Arlette Farge[25]
— (1974). *Le vol d'aliments à Paris au XVIIIe siècle: délinquance et criminalité*. París: Plon.
— (1979). *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*. París: Gallimard-Julliard.
— (1982). *Le désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe siècle*. Textos presentados por Arlette Farge y Michel Foucault. París: Gallimard-Julliard.
— (1982). *Le miroir des femmes.* Textos presentados por Arlette Farge. París: Montalba.
— (1986). *La vie fragile: violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*. París: Hachette.
— (1988). *Logiques de la foule: l'affaire des enlèvements d'enfants.* Paris, 1750. Arlette Farge y Jacques Revel. París: Hachette.
— (1989). *Le goût de l'archive*, París: Éditions du Seuil. *La atracción del archivo*. Traducción de Anna Montero Bosch. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim/IVEI, 1991.
— (1992). *Dire et mal dire: l'opinion publique au XVIIIe siècle*. París: Éditions du Seuil.
— (1994). *Le cours ordinaire des choses dans la cité du XVIIIe siècle*. París: Éditions du Seuil.
— (1995). *Les fatigues de la guerre, XVIIIE siècle. Watteau*. París: L'Arbre à Lettres.
— (1997). Con Cécile Dauphin, éds. *De la violence et des femmes*. París: Albin Michel.
— (1997). *Des lieux pour l'histoire*. París: Éditions du Seuil. *Lugares para la historia*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010.

[25] Los datos proporcionados corresponden a la primera edición de la obra, seguidos en su caso, de la edición en español.

— (2000). *Les dahlias sont rouge sang*. Photographies de Roger Arpajou. París: Éditions La Pionnière.
— (2000). Con Jean-François Laé. *Fracture sociale*. París: Desclée de Brouwer.
— (2000). *La chambre à deux lits et le cordonnier de Tel-Aviv*. París: Seuil.
— (2001). Con Cécile Dauphin. *Séduction et sociétés: approches historiques*. París: Éditions du Seuil.
— (2002). *La nuit blanche*. París: Éditions du Seuil.
— (2003). *Le bracelet de parchemin: l'écrit sur soi au XVIIIe siècle*. París: Bayard.
— (2004). Con André Comte-Sponville y Jean Delumeau. *La plus belle histoire du bonheur*. París: Éditions du Seuil. *La historia más bella de la felicidad*. Barcelona: Anagrama, 2005.
— (2005). Con Michel Chaumont. *Les mots pour résister: voyage de notre vocabulaire politique de la Résistance à aujourd'hui*. París: Bayard.
— (2005). *Quel bruit ferons-nous?:* entretiens avec Jean-Christophe Marti. París: Les Prairies Ordinaires.
— (2005). *L'enfant dans la ville: petite conférence sur la pauvreté*. París: Bayard.
— (2007). *Effusion et tourment, le récit des corps: histoire du peuple au XVIIIe siècle*. París: O. Jacob. *Efusión y tormento, relato de los cuerpos*. Traducción de Julia Bucci. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
— (2008). *Condamnés au XVIIIe siècle*. París: T. Magnier.
— (2008). *Le silence, le souffle*. París: Éditions La Pionnière.
— (2009). *Essai pour une histoire des voix: au dix-huitième siècle.* Montrouge: Bayard.
— (2011). *Un ruban et des larmes : un procès en adultère au XVIIIe siècle*. París: Éditions des Busclats.
— (2013). *La déchirure: souffrance et déliaison sociale, XVIII siècle.* Montrouge: Bayard.
— (2014). *La capucine s'adonne aux premiers venus: récits, suppliques, chagrins au XVIIIe siècle* [dessins de] Valérie du Chéné, Droue-sur-Drouette. París: Éditions La Pionnière.
— (2015). *Le peuple et les choses: Paris au XVIIIe siècle*. Montrouge: Bayard.
— (2015). *Paris, correspondances.* [Fotografías de] Dolorès Marat; [texto de] Arlette Farge, Droue-sur-Drouette. París: Éditions La Pionnière.
— (2016). *Les passants*. Droue-sur-Drouette. París: Éditions La Pionnière.

— (2016). *La révolte de Mme Montjean: L'histoire d'un couple d'artisans au siècle des Lumières*. París: Editions Albin Michel.

Otros trabajos citados de la misma autora

Farge, A. (2000). Reseña de "El dominio de la masculinidad" de Pierre Bourdieu. *Espiral*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, vol. VI, núm. 18, mayo-agosto, pp. 277-284.

Bibliografía citada de otros autores[26]

Arendt, H. (2007). *Walter Benjamin 1892-1940*. Traduit par Agnès Oppenheimer-Faure et Patrick Lévy. París: Éditions Allia.
Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. México: ITACA/UACM.
Bourdieu, P. (1982). *Leçon sur la leçon*. París: Les Éditions de Minuit. *Lección sobre la lección*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2002.
— (2001). *Science de la science et réflexivité*. París: Éditions Raisons d'Agir.
Cárdenas, E. y V. Hebrard (1998). Historiadora: con qué objeto y con qué objetos, una entrevista con Arlette Farge. *Espiral*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, vol. V, núm. 13, septiembre-diciembre, pp. 15-33.
Certeau, M. de (1990). *L'invention du quotidien*. I: Arts de faire. París: Gallimard.
— (1975). L'opération historiographique. *L'écriture de l'histoire*, París: Gallimard. *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López Moctezuma. 3a. edición revisada. México: Universidad Iberoamericana, 1993.
Crépon, M. (2012). *Le consentement meurtrier*. París: Cerf.
Duby, G. y M. Perrot, dirs. (1991). *Histoire des femmes en Occident*. 4 vols. París: Plon.
Echeverría, B. (2008). Benjamin, la condición judía y la política. *Walter Benjamin. Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Introducción y traducción de Bolívar Echeverría. México: ITACA/UACM, pp. 10-30.

[26] Se citan en su caso las traducciones al español.

Foucault, M. (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. París: Presses Universitaires de France. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1997.

Ginzburg, C. (1976). *Il formaggio e i vermi*. Turín: Einaudi. *El queso y los gusanos*. Traducción de Francisco Martín. Barcelona: Muchnik Editores, 1981.

Koselleck, Reinhart (2001). *Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico. Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós/ICE de la Universidad de Barcelona, pp. 43-92.

Loraux, N. (1985). *Façons tragiques de tuer une femme*. París: Hachette. *Maneras trágicas de matar a una mujer*. Madrid: Antonio Machado, 1989.

Mercier, L.-S. (1994). *Tableau de Paris,* éd. établie sous la dir. de Jean-Claude Bonnet; [Publ. par le Centre d'études de la littérature française des XVIIe et XVIIIe siècles de l'Université de Paris-Sorbonne]; [Introd. par Jean-Claude Bonnet, Shelly Charles et Michel Schlup]. París: Mercure de France.

Revel, J., ed. (1996). *Jeu d'échelles. La microanalyse à l'expérience*. París: Seuil/Gallimard.

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil. *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción de Agustín Neira. Madrid: Editorial Trotta.

Rosanvallon, P. (2003). *Pour une histoire conceptuelle du politique*. París: Éditions du Seuil.

Zemon Davies, N. Prefacio a *The Allure of the Archives*. Traducción de Thomas Scott-Railton. Nueva Haven y Londres: Yale University Press, 2013.

[III]

La teoría fundamentada y su adopción en estudios sobre salud en Iberoamérica

▲

*Alejandra Guadalupe Lizardi Gómez**

Hace unos meses envié un texto a evaluar para su publicación. En él describía el análisis en teoría fundamentada (TF) del uso de servicios de salud por personas con padecimientos crónicos. Una de las primeras observaciones que me hicieron fue que "el uso de la TF no está justificado, pareciera que una etnografía es más adecuada y podría ser suficiente". Cuando elegí elaborar un análisis en TF, lo hice porque en la literatura sobre experiencia del padecimiento abundan los trabajos con esta orientación y ese era mi bagaje. Pero el intentar responder sobre su pertinencia, me llevó a repensar los orígenes de la investigación que había concluido. Uno de ellos había sido la intención de generar una teoría sustantiva en el área temática de estudio, provocación por la que Anselm Strauss y Barney Glaser expusieron un camino metodológico que agitara el conformismo teórico de algunos sociólogos de su época, en los años 1960. Volver a su propuesta, a su momento explosivo, a su evolución, a las nuevas formas de llamarle y de trabajarla, y especialmente, al uso "justificado" que se le ha dado de manera particular en el área de salud, es lo que ha llevado a escribir este capítulo, uno cuya razón es una forma de repensar a estos teóricos de la sociedad.

La estructura de este escrito comienza con una breve presentación del surgimiento de la TF, como producto del trabajo de investigación sobre lo que podría llamarse en español "conciencia de morir", asunto que estudiaron ambos sociólogos en hospitales de San Francisco, California. Continúa con el desarrollo de su propuesta por ambos, por cada uno de forma separada, y por alumnas de ellos,

* Profesora investigadora del Departamento de Estudios Socio Urbanos del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. alejalizardi@gmail.com

tarea que ha provocado la añadidura de adjetivos como TF constructivista, o nuevos sustantivos como el análisis situacional. La parte más elaborada será aquella en que se presenten las argumentaciones de los investigadores para adherirse a esta forma de generar conocimiento. La intención de ello es suponer qué razones subyacen a una elección de esta naturaleza. De entre la vastedad de ejemplos producidos desde ciencias como las de la educación, la comunicación, la administración y la arquitectura por mencionar algunos, me enfocaré sólo a los de salud, dado que en esta área son más numerosos, posiblemente por ser aquí donde se originó la propuesta y donde se impulsó su desarrollo. Los ejemplos no pretenden ser exhaustivos, con ellos se intentan ilustrar las posibles formas de discurrir de quienes consideran a la TF indispensable para responder a sus cuestionamientos. En esta ilustración, se ha puesto particular interés a los productos generados en Iberoamérica[1] como región en que se contextualiza el origen del libro que el lector tienen en sus manos, pero los cuales para nuestro infortunio, son menores en número a los elaborados en otras regiones, y escasean aún más al hurgar entre ellos las justificaciones de su concepción epistémico-metodológica. La parte final la ocuparán las reflexiones a que lleve un ejercicio como éste.

La novedosa propuesta con el estudio de la interacción en *Awareness of Dying*

En la introducción de su primera obra en conjunto, *Awareness of Dying* –sin traducir al español, publicada en 1965–, Glaser y Strauss definieron su interés por analizar la interacción social y el contexto de conciencia de la identidad. Se preguntaron cuál era la identidad asignada en un hospital a las personas moribundas en ese sitio; y cómo se reconstruía la identidad de aquellos que la asignan. Es decir, de todos los que interactuaban en el contexto donde surge la conciencia de la muerte. El último párrafo de ese apartado, termina recapitulando su objetivo central: "nos interesamos no sólo por las regulaciones sociales y otras condiciones estructurales de la interacción centrada en los pacientes

[1] Utilizo el nombre de Iberoamérica, para definir a la región que incluye países en donde la población habla principalmente idiomas neolatinos como el español o el portugués, y se localizan en América y en la península ibérica (Gastaldo, Mercado-Martínez, Ramasco-Gutiérrez, Lizardi-Gómez y Gil-Nebot, 2002).

moribundos, también en la tendencia de la interacción a salir de los límites regulatorios hacia nuevas formas" (p. 15).[2] No obstante, desde las primeras líneas y de forma enfática en las conclusiones, aparece un objetivo paralelo dirigido a la construcción de teoría por los sociólogos, el tipo particular de teoría que llamarían teoría fundamentada; la que surge de datos en situaciones particulares, que se utiliza para contextos específicos a esas situaciones, y que puede utilizarse en condiciones semejantes para encaminarse a un grupo de numerosas teorías fundamentadas, que construyan una teoría formal. Su preocupación dentro de su formación y desempeño disciplinar era que la mayoría la mayoría de sociólogos trabajaban bajo esquemas teóricos dominantes y permanecían utilizando teorías formales sin aventurarse a un análisis abstracto profundo, que les permitiera formular teorías sustantivas (fundamentadas), asunto que podía interpretarse como un riesgo de lento avance de la ciencia, debido a lo acomodaticio de los investigadores, al cuestionar fenómenos utilizando amplias generalidades, impulsados por vagas "ideas, intuiciones e hipótesis" (p. 281), que los hacían sentirse seguros y adquirir con el tiempo, reconocimiento como expertos. Pero pocos se aventuraban a "la gran dificultad de trabajar con altos niveles de abstracción" (p. 280).

Su libro termina por mostrar una teoría sustantiva sobre interacción en contextos de conciencia sobre la muerte, construida a través de un análisis comparativo constante. Poco después de la provocación subyacente, consideraron necesario describir detalladamente el proceso por el que habían llegado a tal propuesta. El producto de la descripción fue su segundo libro, *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Los propósitos de esta obra –traducida al español–, fueron, estimular a los investigadores a utilizar su imaginación intelectual y su creatividad para desarrollar teorías relacionadas con sus aéreas de investigación, sugerir métodos para llevar esa tarea a cabo, y ofrecer criterios para determinar el valor de la teoría descubierta (Locke, 1996).

Las dos operaciones clave que se proponen en el desarrollo de TF, son la comparación constante y el muestreo teórico. Se compara constantemente los datos, y se comparan también, los códigos y las categorías construidos a partir de su interpretación junto a más datos, fundados en la experiencia de los participan-

---

[2] Esta, y todas las citas de obras escritas en inglés y en portugués, han sido traducidas por mí para este capítulo.

tes de la investigación y no en nociones preconcebidas del investigador. Con base en las categorías emergentes, se intenta recoger más datos que permitan profundizar en ellas. Lo que puede entenderse como TF, es "el descubrimiento de teoría por datos sistemáticamente obtenidos desde la investigación social" (Glaser y Strauss, 1967: 2). Morse ofrece otra definición enunciada como "una forma de pensar sobre datos –o procesos de conceptualización– que construyen teoría y que son adquiridos al observar y obtener narraciones de la vida diaria" (2009: 18). Una TF tiene como características, que debe adaptarse de manera estrecha a un área particular de estudio, debe ser comprensible y utilizable por aquellos en la situación estudiada, y debe ser suficientemente compleja para dar cuenta de una gran diversidad en el campo analizado (Glaser y Strauss, 1967). Lo que Glaser y Strauss lograron, de acuerdo con Charmaz (2009) –una de sus alumnas, que más adelante sugerirá una corriente de la TF destacando el constructivismo–, fue combinar las tradiciones filosóficas y metodológicas de cada uno. Esto es, el positivismo del primero dentro de la Universidad de Columbia, y el pragmatismo del segundo desde la escuela de Chicago.

Las visiones positivista y pragmática que al inicio se combinaron de manera productiva, acabaron por separar paulatinamente el trabajo en equipo. Las que hoy se conocen como TF glaseriana y straussiana,[3] se diferencian en términos de sus dimensiones paradigmáticas, la formulación de su pregunta de investigación, los procedimientos de análisis, el uso de la literatura, las formas de muestreo, y el camino de validación de la teoría resultante (Devadas, Silong e Ismail, 2011). A partir de esta segmentación, surgen diversas formas de hacer TF, todas ellas atractivas y flexibles como asegura Denzin (2010), quien además escribió: "No hay jerarquías, los teóricos sociales no son los privilegiados. En el mundo de la TF cualquiera puede ser un teórico" (p. 296).

Anselm Strauss murió en 1996. Desde su alejamiento con Glaser, trabajó con una de sus alumnas de la Escuela de Enfermería de la Universidad de California, en San Francisco (UCSF), Juliet Corbin. Publicaron en 1990 el libro *Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques.* El trabajo de esta pareja es el más conocido en países iberoamericanos. Este libro en su segunda edición, publicada en 1998 y que lleva como título *Basics of qualitative*

[3] Mills, Bonner y Francis (2006), las llaman TF tradicional y TF evolucionada, respectivamente.

research. Techniques and procedures for developing grounded theory, ha sido traducido y publicado en español por la Universidad de Antioquia, Colombia y en portugés por la editorial Penso de Porto Alegre, Brasil.

Dos estudiantes más de la UCSF, una alumna de Glaser y Strauss, otra solo de Strauss –por el retiro de Glaser de la universidad– se encaminaron a ofrecer interpretaciones variadas de la TF original. Ellas son Kathy Charmaz y Adele Clark. Uno de los libros de Charmaz con título *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*, también se ha publicado en portugués por la editorial Penso. A partir de llamar a su propuesta TF constructivista, se diferenciaría de la original llamándole TF objetivista. La diferencia entre ellas es primordialmente la participación del investigador; en una, este es visto como un sujeto neutral, que describe datos al observar como un ajeno al fenómeno estudiado y, en la otra, se ve como un sujeto que construye los datos con base en la interacción con el fenómeno (Charmaz, 2009). Adele Clarke, por su parte, sugirió un análisis estructural de las categorías surgidas, para desarrollar mapas que permitan construir un análisis situacional. La propuesta de Clarke es combinar los principios de la TF (straussiana) con el estudio de campos sociales, para diseñar matrices y mapas que den cuenta del orden –o desorden– de esos campos. Desde su punto de vista, la mera TF explica "procesos sociales básicos" (2005: 16) pero no analiza las relaciones de poder de una manera estructuralista, por lo que es necesario mostrar todas las contradicciones y la incertidumbre dentro de los fenómenos sociales. La unidad de análisis en este ejercicio, es la situación de la acción como contenedora de las propias condiciones en las que se sitúa.

Es posible encontrar numerosa literatura sobre cada momento de reelaboración de la TF, en las obras iniciales de Glaser y Strauss aparecen líneas sobre la necesidad de continuar trabajando en ciertos aspectos de su propuesta metodológica. Más adelante, en las obras individuales del primero y en las de conjunto del segundo con Corbin, se justifica la separación de intereses y se enfatiza la riqueza que aportan a la TF sus diferentes posturas. También hay publicados artículos de Glaser sobre sus desacuerdos con las propuestas de Charmaz.

No es intención de este capítulo profundizar en esas divergencias, pero sin duda, son las diferentes facetas de la TF lo que la han convertido en una metodología atractiva. Es frecuente, que algunos investigadores que la adoptan, no se adhieran a una de sus formas particulares, y utilicen una combinación de posturas sobre TF. Es común encontrar diseños metodológicos que parten de las

obras seminales, y que se amplían o complementan con otras posteriores, ya sea de uno solo de los considerados "padres fundadores" (Mills, Bonner y Francis, 2006, párrafo 1) o de otras de Corbin, Charmaz o Clarke. La mixtura de referencias puede deberse a un desarrollo natural de la metodología propia de cada investigación, que adecúa elementos desde la propuesta original para detenerse y profundizar en alguna de las propuestas posteriores. Pero también, puede ser resultado del desconocimiento de los elementos variantes en cada tipo propuesto, o a una absoluta confusión. Balawa (2014), sostiene que hacer TF tiene como reto añadido, entender la ruptura de sus fundadores para elegir la orientación pertinente, pues desde ese momento de fractura parece haberse provocado una especie de desenfreno por adoptar, y adaptar cualquiera de sus versiones, especialmente con los investigadores menos experimentados.

Esta indefinición es predominante en la producción iberoamericana, aún cuando, como se ha escrito arriba, la TF straussiana es la que se cita con más frecuencia en los trabajos de salud de la región, pocas veces se hace como única referencia metodológica. Es notable también en esta producción, la ausencia de referencias sobre Adele Clarke. Da la impresión además, de que las citas se retoman de trabajos publicados antes y se deja de lado la consulta de las fuentes originales. Este último tema merecería una discusión pertinente para el cometido de este libro, por ahora sin embargo, se queda al margen.

En los renglones que siguen, ofrezco ejemplos del uso de la TF, en investigaciones que se diseñan con uno solo de sus tipos, entendiendo que todas parten de la forma clásica. Como escribí arriba, de los ejemplos existentes, se han elegido sólo algunos del área de salud, por su abundancia como resultado histórico de donde surge la TF y donde se acelera su desarrollo. El número de artículos escritos por investigadores de regiones diferentes a la nuestra, predominantemente en inglés, es exorbitante,[4] por ello, incluyo aquí un mínimo de párrafos para mostrar algunas justificaciones de la necesidad de utilizar TF, los suficientes para acentuar más adelante, las argumentaciones de estudiosos iberoamericanos sobre su uso. Las investigaciones en las que se describe una metodología con TF, pero esas en las que no se justifica su uso, las he dejado excluidas, redu-

[4] Mills *et al.* (2006), escribieron que a la fecha en que se divulgó su artículo, se habían publicado sólo en el área de enfermería, más de 3 500 artículos científicos sobre la metodología y sobre las teorías generadas.

ciendo de forma importante las referencias. Es importante resaltar aquí, que la producción iberoamericana además de ser menor, tiene limitantes en sus vías de difusión, lo que hace difícil su consulta. Aparece poco en bases de datos o buscadores de internet, especialmente si se divulgan en forma de tesis, como ponencias, o como parte de revistas académicas de bajo impacto.

El uso de la teoría fundamentada en estudios de salud

La TF ha sido considerada la orientación epistémico-metodológica más frecuentemente usada en investigación de ciencias sociales y salud (Bryant y Charmaz, 2007). Se le reconoce una contribución importante en la disminución de debates sobre la efectividad de la investigación cualitativa dentro de la medicina y otras disciplinas de salud (Tavakol, Torabi y Zeinaloo, 2006).

En psicología, Rennie, Phillips y Quartaro (1988) la propusieron como la orientación que podría devolver la confianza en los métodos de investigación de esa ciencia, en la que los estudios cuantitativos se utilizaron por décadas. Desde el punto de vista de estos tres investigadores, una aproximación de esta naturaleza permite desarrollar estrategias observacionales y humanistas, opuestas a los datos surgidos de laboratorios. Uno de los usos de la TF destacados por los autores, es el de conocer la perspectiva de los pacientes de psicoterapia, escribieron: "este enfoque es necesario para comprender la perspectiva del cliente de una manera poco contaminada por la teoría derivada de la perspectiva del terapeuta, dado que la mayoría de los investigadores de psicoterapia son psicoterapeutas" (p. 140). Consideraron que la TF a diferencia de otros enfoques como la fenomenología, es más sistemática y reduce la participación del investigador en la co-construcción de las narraciones de los sujetos de investigación.

En la disciplina dentro de la cual la TF se ha difundido y fortalecido más, es en enfermería, para ampliar las perspectivas de su práctica e investigación (Chen y Boore, 2009). Según Elliot y Lazenbatt (2005), esta orientación permite generar teoría basada en la realidad de la práctica clínica cotidiana, al enfatizar el desarrollo de entendimiento de la conducta humana por un proceso de descubrimiento e inducción, más que de otros procesos cuantitativos tradicionales, o de la prueba de hipótesis y la deducción. Su uso se considera una contribución importante en la expansión del conocimiento en enfermería, por su enfoque in-

terpretativo y sistemático, el cual extrae de la experiencia y la realidad de los actores sociales involucrados, para obtener resultados fiables que pueden generar acciones (Santos y Nóbrega, 2002).

Las ideas germinales de Glaser y Strauss, son la base de la que parten todos los investigadores sociales en salud que hacen uso de la TF. Algunos son más reflexivos sobre las etapas de su desarrollo y los resultados de propuestas más recientes, y no sólo justifican su uso para responder a las preguntas que construyen, si no que comparan y evalúan la pertinencia de otras metodologías.

Entre las principales divergencias que permiten tipificar las investigaciones, son el uso de la literatura y el papel del investigador en el análisis. Para Glaser es indispensable comenzar sin antecedentes conceptuales, para no forzar datos en modelos preconcebidos; para Strauss –junto a Juliet Corbin–, es permisible utilizar marcos teóricos existentes, como punto de partida en la construcción de teorías sustantivas. Para algunos investigadores partir tabla rasa representa un ejercicio insostenible, razón suficiente para deambular por el camino straussiano (Campbell, 2004; Salick y Auerbach, 2006; Geekie, 2007). Para otros no representa imposibilidad alguna, pudiendo construir teorías sustantivas al establecer de forma previa a la recolección de datos, las asunciones teóricas sobre el fenómeno que estudian. Así se mantienen atentos a sesgos conforme avanza su propia formulación conceptual (Zoffman, Harder y Kirkevold, 2008). [5] Sobre el papel del investigador, las posturas son, que se dé una "intromisión no deseada" del entrevistador y se incluya a un observador neutral al momento del análisis,, como escribió Glaser (2002: párrafo 8) y la de intromisión intencional por la que pugna la corriente constructivista. Esa intromisión es la que ha fortalecido al último tipo de TF en estudios de salud, dada la naturaleza cercana y recíproca de las relaciones entre algunos profesionales como enfermeros, psicólogos y nutricionistas (Mills, Chapman, Bonner y Francis, 2007).

5 Este asunto de la literatura, influye en lo que se denomina sensibilidad teórica, una forma de ser consciente de los eventos y sucesos dentro de los datos. Strauss y Corbin, consideran que la sensibilidad se deriva de numerosas fuentes, como la lectura especializada y la experiencia profesional del investigador (Strauss y Corbin, 1990). Para Glaser (2004), la sensibilidad teórica se desarrolla manteniendo distancia analítica, al ser abierto y al tolerar las múltiples perspectivas surgidas desde los participantes de la investigación.

La pertinencia de una metodología diseñada con TF se explica por estos investigadores por su atributo central: la generación de teorías sustantivas. De forma que cada pesquisa concluida, da lugar a una teoría que lleva por nombre la respuesta sobre cuál o cómo es el proceso de alguna práctica de atención a la salud. Algunas de las teorías generadas se han nombrado por ejemplo, como Reconciliando incompatibilidades (Wilson, Hutchinson y Holzemer, 2002), Redefiniendo la identidad parental (Milliken y Northcott, 2003), Estimación moral (Nathaniel, 2006), Comunicación y reflexión centrada en la persona (Zoffman, Harder y Kirkevold, 2008), Replanteando el sentido de identidad (Ford, 2010), y Navegando en aguas desconocidas (Duggleby *et al.*, 2010).

Quienes guían la generación de sus teorías sustantivas por el camino establecido por Barney Glaser, argumentan la necesidad de usar la TF por la carencia y urgencia de formulaciones teóricas en sus áreas particulares de estudio. Estos investigadores, dan lugar a tales formulaciones desde un parcial, e intencionado, desconocimiento de constructos teóricos auxiliares ya existentes (Wilson *et al.*, 2002; Nathaniel, 2006; Zoffman *et al.*, 2008). En ambas formas de hacer TF son indispensables la comparación constante, la sensibilidad teórica, el muestro teórico y la formulación de un modelo teórico derivado de la categoría central surgida de los datos, en los trabajos que citan mayormente a Glaser se enfatizan reiteradamente las acciones que permiten completar cada paso. Por ejemplo, en el artículo de Wilson *et al.* (2002) es posible encontrar enunciados que no aparecen en otros escritos bajo otras orientaciones de TF, y que parecieran caracterizar a la corriente glaseriana. Entre ellos:

> La metodología en TF se usó para generar una *explicación conceptual densa* de la interacción entre el manejo de síntomas y la adherencia terapéutica. [...] en trabajos previos generamos un *análisis concentrado y saturado* basado en datos [obtenidos de ...]. [...] el fenómeno metodológico encontrado en la presente investigación representó un ejemplo de *muestreo teórico en su sentido más estricto* (p. 1312). [...] la correspondencia entre [nuestra] teoría *descubierta, organizada y conceptualizada* con [otros modelos de representación del padecimiento] (p. 1319).[6]

[6] El énfasis en cursiva de este párrafo ha sido añadido por mí.

Las investigaciones desarrolladas bajo la orientación heredada por Anselm Strauss, se inclinan a seguir los lineamientos reelaborados junto a Juliet Corbin. Aparecen en ellas, una buena descripción de los pasos sistematizados que permiten definir los atributos que conforman cada teoría generada, como las propiedades y dimensiones de sus categorías. Es preciso destacar aquí, que a lo que Strauss y Corbin llaman categorías, Glaser les denomina variables. También, que los primeros aumentan una fase de codificación, añadiendo la codificación axial entre la abierta y la selectiva.

A esa determinación de pasos analíticos se opone Glaser, y le ha provocado llamar a la propuesta de su compañero como Análisis cualitativo de los datos. Según este último, un análisis de esa naturaleza erosiona a la propuesta original al forzar los datos y no al hacerlos surgir (1992).[7] También le provoca decir a Glaser, que la obra de Strauss y Corbin no es más que un manual de pasos para un análisis cualitativo. Quizá la impresión se deba a la estructura del escrito. Esto puede conocerse con algunas líneas del prefacio de la traducción al español de la segunda edición de *Basics of qualitative research:*

> Como nota final, los lectores encontrarán que en el libro se usa un sistema especial de palabras o frases que van en letras itálicas, en negrillas (resaltadas) y subrayadas. Las *itálicas* se usan para hacer énfasis y cuando queremos llamar la atención sobre conceptos terminológicos especiales tales como *categorías, propiedades y dimensiones.* Empleamos las **negrillas** cuando queremos hacer énfasis en un punto o señalar una frase digna de recordarse. Las frases en negrilla deben ser útiles para hojear el texto porque se ven muy fácilmente. Los subrayados los usamos cuando queremos hacer énfasis especial sobre un punto en particular. Aunque los lectores pueden encontrar alguna inconsistencia en el uso de estos recursos, por favor confíen en nosotros; por lo general el sistema trabajará bien (Strauss y Corbin, 1998: xxiii- xxiv).[8]

Una característica más de las investigaciones publicadas desde la orientación straussiana, es que se ocupan en establecer los procesos y problemas sociales que estudian, basándose en una aseveración de su principal ponente en una de

---

[7] Además de leer el escrito de Glaser, puede conocerse más sobre los desacuerdos en ambas propuestas en un artículo breve publicado en línea, el de Kelle (2005).

[8] El énfasis en cursiva, negritas y subrayado en este párrafo, es de los autores.

sus obras en solitario después de la ruptura con Glaser. Se trata de *Qualitative analysis for social scientists*, publicada en 1994. En ella se lee que la TF asume que cada grupo social comparte un problema social básico desarticulado, y que un proceso social básico se utiliza para manejar o aminorar ese problema. Para ilustrar lo anterior, se ofrecen aquí las líneas de dos artículos, escritos por Peters y Pinkston (2002), y por Milliken y Northcott (2003).[9]

El primero se ocupó de conocer las preocupaciones y las habilidades de las personas de edad avanzada en Estados Unidos para costear seguros médicos, aparecen unas líneas que explican lo siguiente:

> *En este estudio*, *el problema social es* financiar de forma privada los costos de la atención médica a largo plazo, con recursos limitados y restringidos; *el proceso social es* la opción de dividir los bienes y los ingresos para calificar a ser beneficiarios de fondos públicos (p. 1167).

El segundo tuvo como objetivo comprender los retos de los padres cuidadores de hijos adultos con esquizofrenia. En él se lee que:

> *el problema social básico identificado en este estudio es* que los padres creen tener el derecho y la responsabilidad de cuidar, proteger y tomar decisiones de los hijos que consideran incapaces de cuidarse y protegerse a ellos mismos o de tomar las mejores decisiones en su propio interés. Sin embargo, con hijos adultos, tal creencia no está aprobada por la sociedad, lo que niega a los padres ese derecho. En respuesta, los padres cuyos hijos adultos sufren de esquizofrenia, *se involucran en un proceso social básico de* redefinir su identidad parental y adaptar así las acciones de su cuidado (pp. 102-103).

De la orientación de Strauss se desprende la constructivista de Kathy Charmaz. Como es posible leer en los primeros párrafos de este capítulo, la corriente constructivista se desarrolló para distinguir una realidad que se estudia por la creación de datos y la interacción en el análisis de quien observa y de quien es observado, de una realidad estudiada como un mundo externo a través de un observador neutral, y donde las categorías surgen de los datos, lo que representa la TF objetivista.

---

[9] El énfasis en cursiva es mío.

Se ha escrito antes que Glaser rechaza una vertiente constructivista de la TF. Para él, el constructivismo se fuerza en una nueva definición de TF para "dignificar los datos y evitar la confrontación por el sesgo provocado por el investigador" (Glaser, 2002, párrafo 11). Las publicaciones que se enfocan a la perspectiva constructivista enfatizan la cercanía del investigador con los participantes, y mantienen en el proceso de análisis las palabras de estos últimos intactas. Los hallazgos se dan a conocer a través de una escritura creativa, a través de la que se comunica la forma en que los participantes construyen sus mundos (Mills *et al.*, 2006).

Como ejemplo de esto, puede leerse el artículo de Duggleby *et al.* (2010) cuyo propósito fue describir las diferentes transiciones experimentadas por las personas ancianas de origen rural, con cáncer avanzado, que reciben cuidados paliativos en sus hogares, las de sus familiares y las de los profesionales de salud que les ofrecen la atención. Al proceso de adaptación a las transiciones de estas personas, los autores le llamaron "Navegando en aguas desconocidas", tomaron el nombre de la narración de uno de sus participantes, familiar cuidador de una persona con cáncer: "pasas por tierras minadas mientras suceden muchos cambios, es como... si trataras de navegar en aguas desconocidas" (p. 4). Ese proceso también otorgó el nombre a la teoría sustantiva que construyeron, compuesta por tres sub-procesos, a) aceptando la situación, b) conectándose con otros, y c) redefiniendo la normalidad. Las narraciones que les permitieron nombrar a estos elementos de su teoría, son los siguientes: Para a) "tienes que llegar a un acuerdo, tú sabes, con los cambios" (p. 4). Para b) "buscamos mucha información con los demás "; "nos dimos cuenta que las enfermeras especializadas en cuidados paliativos no son como las enfermeras regulares [...] cada vez que venían a nuestra casa, sentíamos que alguien se ocupaba de nosotros (p. 4). Para c) "ya sabes, redefinir todo en tu mundo"; "me siento bien, normal, si, normal para estar enfermo"; "tenía problemas para respirar, pero estaba bien, sin dolor" (p. 5).

El mayor número de investigaciones que describen sus hallazgos por medio de un análisis situacional guiado por el trabajo de Adele Clarke, parten de la propuesta de Kathy Charmaz. La intención de Clarke para proponer el análisis situacional, es que a través de una TF se hagan visibles múltiples procesos sociales y no sólo un proceso básico, pues desde su punto de vista, las teorías sustantivas muestran homogeneidad, y un análisis como el que plantea, representa complejidad y heterogeneidad (Mathar, 2008). Sus técnicas se estiman úti-

les para conceptualizar la forma en que los códigos con que se genera una TF se corresponden unos con otros (Mills, Chapman, Bonner y Francis, 2007).

Quienes elaboran metodologías bajo esta propuesta, argumentan que la utilizan para reducir la ambigüedad que perciben frente a otros tipos de TF. Con ella, algunos complementan o finalizan análisis que se comienzan con la TF straussiana o constructivista. Este grupo de investigadores, siguen por lo general la recomendación de Strauss y Corbin (1998: 295) acerca de que el investigador "debe permanecer dentro de los lineamientos generales [de la TF] pero utilizar procedimientos y técnicas de manera flexible apropiadas para sus habilidades y las realidades de sus estudios". Algunos reconocen que al tener la posibilidad de elaborar mapas con los códigos y categorías surgidas de los datos, se les ofrece frente a ellos "un recordatorio visual de la plétora de factores individuales, relacionales y sociales" que participan en los procesos que estudian (Khaw, 2012: 146).

Los mapas situacionales contribuyen en la representación de las condiciones y elementos estructurales del fenómeno de estudio. Por ello, los hallazgos con este tipo de herramienta se describen con mayor número de categorías, que los de otros tipos de TF. Muchos de ellos no consideran indispensable nombrar a la teoría emergente, y sólo describen los temas centrales con que ésta sería construida. A diferencia de los que recomienda Charmaz (2006), sobre nombrar las categorías en gerundio e identificar así acciones que dan cuenta de un proceso, en estos estudios, ésas se generan como sustantivos y con elementos de las narraciones de los participantes y del contexto en que viven su experiencia. En la investigación llevada a cabo por Cassel, Braun, Ka'opua, Soa y Nigg (2014), por ejemplo, sobre la adaptación de un programa de prevención de obesidad y cáncer en la población samoana de Estados Unidos, los temas centrales con que se dan a conocer los hallazgos son: 1) la relevancia del modo de ser samoano en la cultura samoana; 2) llevar a cabo investigación culturalmente sensible; 3) las normas de la comunidad samoana hawaiana, que incluye apoyo y presión social; 4) retos de la aculturación; 5) las percepciones de salud entre los samoanos hawaianos; 6) las percepciones de salud física y nutrición; y 7) las características de una intervención culturalmente apropiada.

A través de los párrafos de arriba, he presentado un panorama general sobre el desarrollo de la propuesta de Strauss y Glaser a lo largo de las décadas, y al uso que se le ha dado en el área de salud particularmente. Con ello, he intentado ofrecer elementos para comprender la forma en que la TF ha sido apropiada por

algunos investigadores, y cómo éstos la han adaptado tanto a la descripción de sus fenómenos de estudio como a sus habilidades e intereses académicos. Lo mismo se pretende ofrecer en el apartado que sigue, con un enfoque en los países de Iberoamérica.

La argumentación para construir teoría fundamentada por investigadores iberoamericanos

El uso principal de la TF en Iberoamérica es como una metodología complementaria, poco se utiliza para aportar nuevos conocimientos teóricos. En la región, los estudios de salud se caracterizan por sustituir la discusión teórica por los métodos y las técnicas cualitativas, así como por su pragmatismo; son "[estudios] de naturaleza descriptiva y empiristas influidos por la tradición neopositivista porque centran su preocupación en los datos y las técnicas cualitativas, sea para la obtención de la información o para su análisis" (Gastaldo *et al.*, 2002: 102). Juliet Corbin, quien ha visitado la región para impartir talleres, ha asegurado conocer muy poca investigación en TF producida ahí, y ha convidado a que se utilicen perspectivas teóricas alternas, frente a lo que considera un predominio de las corrientes derivadas de la filosofía marxista ante la realidad histórica de nuestros países (Cisneros-Puebla, 2004).

Aún de cara a este escenario, es posible encontrar investigaciones que reconocen la aportación de la TF para ofrecer teorías sustantivas, y que analizan la pertinencia de esta perspectiva para los problemas sociales que identifican como pregunta central de pesquisa. De los cuatro trabajos que cumplieron con los criterios para incluirse, tres son productos de investigaciones en enfermería en Brasil y uno lo es de una investigación en estudios poblacionales por sociólogos y politólogos de Argentina. Este último, además, no es uno que se haya diseñado para generar teoría, si no que, habiendo iniciado el trabajo de campo y el análisis bajo otra perspectiva, sus autores hicieron el ejercicio de volver al análisis bajo los lineamientos de la TF para valorar su utilidad en el estudio del fenómeno indagado por ellos. Es así, que me ha parecido pertinente su inclusión, pues justamente se preguntaron lo mismo que ha provocado que este capítulo se originara. Algunos estudios llevados a cabo en España, Chile y México, detallan el proceso de análisis en TF, pero no aparece en ellos reflexión de su pertinencia

en ninguna línea del escrito, ni la hubo yendo a la consulta de trabajos paralelos, previos o posteriores de esos autores. Da la impresión de que el interés por generar teorías sustantivas en esos investigadores, fuese fugaz.

El predominio de investigaciones en Brasil no es exclusivo de la TF. En el área de enfermería ha sido puntero desde décadas atrás. Del total de publicaciones científicas latinoamericanas de acceso abierto, en la base de datos de la Organización Panamericana de la Salud, en el periodo 1959-2005, Brasil contribuyó con 31.9%, seguido por Argentina con 16% y Colombia con 12.6% (Mendoza-Parra, Paravic-Klijn, Muñoz-Muñoz, Barriga y Jiménez-Contreras, 2009). Ailinger, Nájera, Castrillón y Manfredi (2005), explican que esta preeminencia, puede ser debido a la ventaja sobre otros países de la región por instaurar posgrados en la disciplina desde los años 1980, antes que en otro lugar. Si recordamos que la TF se impulsa por enfermeras como Juliet Corbin, desde posgrados en enfermería con Strauss como profesor, tal dominio es comprensible. Para el caso de México, Cisneros-Puebla (2000) escribió que:

> [en el campo de la salud] se ha ido desarrollando paulatina y crecientemente un enorme interés sobre los temas particulares de la investigación cualitativa. Grande ha sido nuestra sorpresa cuando, al profundizar sobre Grounded Theory [TF], vamos descubriendo los trabajos pioneros con médicos y enfermeras: la experiencia próxima con el dolor, la enfermedad y la muerte no habían sido objetos sociológicamente relevantes (párrafo 8).

No obstante la sorpresa generada para el autor, me fue imposible ubicar esos trabajos pioneros al no ofrecerse más referencias de ellos, sin poder así, conocer la forma en que desarrollaron sus marcos teóricos y diseños metodológicos.

Las investigaciones seleccionadas, se presentan a continuación por su amplitud en la argumentación o justificación sobre la implementación de la TF en ellas. Primero, aquellas que lo discuten en mayor detalle, para seguir con las que argumentan superficialmente. La forma de ponderar la profundidad de los argumentos fue, que entre los objetivos se haya establecido el desarrollo de modelos teóricos o teorías sustantivas para comprender el fenómeno de estudio, y que se les haya asignado un nombre. Preferentemente, junto a lo anterior, que también se hayan planteado usos posibles de las propuestas teóricas surgidas. Bajo esta última característica, sólo en una de las publicaciones se de-

termina la posible utilización de una teoría. Se trata además, de una de las más recientes. Comienzo aludiendo a ella.

La teoría denominada Sustentando la vida en un ambiente complejo de cuidados intensivos, fue construida por la investigación de Backes, Erdmann, Büscher y Backes (2011). Las autoras analizaron la necesidad de caracterizar, explicar y describir fenómenos relacionados con la disciplina de la enfermería, a través de conocimientos organizados de forma sistematizada en teorías o modelos estructurales. Para ello, establecieron dos objetivos pertinentes para sus áreas de ejercicio profesional: 1) comprender el significado del ambiente de cuidados en unidades de terapia intensiva para adultos (UTI), experimentado por los profesionales de salud de esas unidades, por los gestores, pacientes, familiares y profesionales de apoyo y 2) construir un modelo teórico sobre el ambiente de cuidados en UTI's. Partieron en su reflexión teórica, por destacar propiedades de la TF como vertiente del interaccionismo simbólico (IS). Al nombrar su teoría, aclaran que se construyó de datos empíricos, colectados y analizados sistemáticamente, y que además de estar fundamentada en ellos, es también una teoría sustantiva porque se refiere a un ámbito específico de preocupaciones, el de la UTI.

En el artículo se describen ochos categorías que conforman a la categoría central, enunciadas en gerundio aunque no se cita ningún trabajo de Charmaz, únicamente se menciona a Strauss y Corbin. Siendo esta la base de su postura epistémico-metodológica, describen la forma de llegar a esas categorías de forma idéntica a los autores, buscando entre los datos las relaciones entre las condiciones causales, el contexto y las condiciones intervinientes "como un proceso que habla sobre las estrategias de acción e interacción de los profesionales involucrados en el cuidado en el ambiente de la UTI, y sus consecuencias" (p. 771). Una vez nombrando su teoría por medio de la categoría central, avanzaron hacia su validación; apegados a las recomendaciones de Strauss y Corbin y con la intención de determinar si la abstracción lograda se ajusta a los datos brutos y si algo importante fue omitido del esquema teórico. La utilidad de sus hallazgos la dirigen particularmente a la calificación y mejora de los servicios de salud, dado que surgió de una relación directa de los datos con la práctica de la enfermería. Esto permite comprender la dinámica compleja de un lugar como la UTI, a través de explicaciones de su funcionamiento, recursos, dificultades, organización y gestión. En suma, escribieron los autores:

> [esta TF] es la construcción de un esquema teórico que integra y enumera las categorías de manera sistemática para generar la comprensión, explicar y predecir hechos y proporcionar directrices para la acción [...] es una teoría muy útil para enfermeros, y profesionales de la salud que trabajan en unidades de cuidados intensivos [y] en otros ámbitos de atención, dentro y fuera de un hospital. Además, este estudio también puede contribuir para la construcción de otras teorías sustantivas en otros temas y ambientes (p. 774).

Éste también fue el principio por el que Santos y Nóbrega encaminaron su investigación, en la que la pregunta central era "¿la comprensión de la relación teoría-práctica en el trabajo de los enfermeros permitirá el desarrollo de sistemas de información más adecuados a la realidad experimentada por ellos?" (2004: 461). Consideraron que con un enfoque así, se crea una herramienta que permite entender lo que significa la relación entre teoría y práctica para los enfermeros. A través de él, podrían comprender si esa relación es el resultado de la interacción de estos profesionales de salud con los elementos que intervienen en los procesos de atención; si esos elementos son significativos al momento de interactuar en su entorno de trabajo y cómo se usa el proceso interpretativo al actuar con los objetos significativos de esa práctica.

Para responder a su pregunta, establecieron dos objetivos: el primero, comprender a través del discurso de los enfermos esa relación; y el segundo, elaborar un modelo teórico representativo de la experiencia de los enfermeros. Mediante ocho categorías, describieron a la categoría central en un proceso demarcado por "el paradigma de Strauss y Corbin" (p. 460). Utilizando como única referencia, el primer libro publicado por ellos, delimitaron en su análisis las condiciones causales, el contexto, las condiciones intervinientes, las estrategias y las consecuencias.[10] Entre la descripción de sus hallazgos refieren lo siguiente:

---

10 En la traducción en español de la segunda edición puede leerse al respecto, en negritas –recuérdese la intención de los autores por utilizar diversos tipos de fuentes y los subrayados–: "Lo importante no es tanto identificar y enumerar condiciones causales, intervinientes y contextuales sino que el analista se fije en el entramado complejo de acontecimientos (condiciones) que lleva a que se den problemas, asuntos o sucesos a los cuales las personas responden por medio de alguna forma de acción/interacción, con alguna clase de consecuencias. Además, el analista puede identificar

> Este grupo de categorías revela las causas [del fenómeno visualización de la brecha entre la teoría y la práctica en sistema de información en enfermería]. Se consideran causales porque los enfermeros se involucran en procesos de sistematización de la asistencia para estudiar con eficacia los modelos formales basados en los sistemas de clasificación y diagnósticos [...] pero al tratar de articular los modelos formales de la práctica de la enfermería, hacen uso de diagnósticos de enfermería [establecidos][11] en un intento de utilizarlos en la práctica. Por lo tanto, la categoría 'mecanismos de búsqueda' utilizadas para el diagnóstico de enfermería [establecido] es una consecuencia de la categoría 'buscando la manera de adaptar los modelos formales a la práctica de enfermería' (p. 464).

El modelo elaborado tiene como categoría central la llamada "Búsqueda de la interacción teoría-práctica en el sistema de información en enfermería". Los autores terminan su artículo reflexionando sobre ella, asegurando que tal categoría es acción, consecuencia y proceso, y recomendando que se utilice para avanzar en un camino de recuperación y crecimiento de la enfermería.

Rousso y Angelo (2001) también eligieron al IS y a la TF como referencias. Los objetivos de su investigación fueron comprender el funcionamiento de la dinámica familiar de los niños internados en UTI pediátrica, al tiempo que construyeran un modelo teórico sobre la experiencia de las familias con vivencia de internación de un niño en esa unidad hospitalaria. Desde la óptica de las autoras, las experiencias de una familia pueden reconocerse al adentrarse en su estructura y funcionamiento, y es posible estudiarla como un espacio social, donde cada evento se vive desde significados construidos simbólicamente. De ahí que el IS sea adoptado por ellas, pues al tomarlo como referencia en estudios sobre familias, se enfoca "al funcionamiento interno de las mismas" (p. 173).

Entre la orientación prescrita por Glaser y la dictada por Strauss para elaborar TF, no hay claridad en las autoras, pues citan obras de ambos en pareja,

---

cambios en la situación original (si es que los hay), como resultado de la acción/interacción" (Strauss y Corbin, 1998: 145).

[11] Se lee en el artículo, "diagnósticos de enfermería de la NANDA". Éstos se publican a manera de manual y se editan periódicamente por la *North American Nursing Diagnosis Association*. He sintetizado el escrito original por la palabra "establecidos" para distraer lo menos posible al lector en la ejemplificación del proceso de análisis utilizado.

en solitario de Glaser y de Strauss en pareja con Corbin. Hacen un análisis, por ejemplo, bajo la propuesta de Glaser de describir categorías con lo que llama "las seis C's", referidas a la causa, el contexto, la contingencia, las consecuencias, las condiciones y las covariantes. Las autoras se refieren a este paso como parte de su análisis, pero no relacionan esas C's al mostrar su modelo –como sí lo hacen Santos y Nóbrega (2004)–, de forma que no es sencillo inclinarse por una perspectiva en TF que haya influido más que otra. De Strauss y Corbin toman y trabajan alrededor de su definición de categoría central, sin embargo, escriben sobre cómo llegar a ésta bajo los tipos de codificación establecidos por Glaser.

Llama la atención que al nombrar a los procesos identificados y a su categoría central, las autoras lo hicieron con verbos en gerundio, lo que es peculiaridad de los estudios bajo la perspectiva constructivista, sin hacer referencia a Charmaz.[12] Designan a los procesos identificados como "Teniendo una ruptura familiar" y como "Viviendo la posibilidad de llegar a perder un hijo". La categoría central bajo la que se describen ambos procesos es "Intentando preservar la integridad de la unidad familiar". Con ella, propusieron al personal de enfermería acompañar a las familias de la UTI pediátrica y dar más sentido a las propuestas de atención y a sus intervenciones de cuidado.

Por medio de los estudios anteriores, se ha advertido sobre la necesidad de profundizar en fenómenos sociales desde una perspectiva cualitativa, interaccionista y basada en los datos, que amplía las nociones teóricas específicas a esos fenómenos en salud. Como escribí antes, el último de los trabajos encontrados presenta más que una construcción teórica, un ejercicio de análisis siguiendo la propuesta de Glaser y Strauss, con el objetivo de valorar la pertinencia de utilizarla en el entendimiento de un proceso social particular. Se trata del proceso de organización de la vida cotidiana de personas que viven con VIH/sida y/o con hepatitis C, enfermedades crónicas graves y con distinta significación social, se escribió por tres investigadores en salud poblacional, sin formación básica en disciplinas sanitarias, Jones, Manzelli y Pecheny

12 El primer libro que orienta sobre la metodología específica de Charmaz (2006), se publicaría en inglés por primera vez, unos años más adelante que la fecha de publicación de este artículo. Ésta puede ser razón suficiente para no referirse a ella. Queda entonces como incógnita, la razón de las autoras por utilizar ese tipo de denominación en sus hallazgos.

(2004). Los datos con los que trabajaron fueron obtenidos de su investigación cuyo objetivo fue:

> [...] ver en cuáles aspectos confluyen y en cuáles difieren las experiencias de dos patologías similares en cuanto a la evolución, sintomatología y terapéutica, pero de significación social en principio muy diferente: una de ellas fuertemente estigmatizada (la infección por VIH/sida), la otra prácticamente desconocida (la hepatitis C) (p. 40).

La herramienta de recolección de datos fue la misma utilizada en numerosas investigaciones de TF, la entrevista a profundidad. Los autores aludieron a un análisis simultáneo de datos y un muestreo teórico, sin embargo, es claro al leer su diseño metodológico que el momento de recopilación de datos fue previo al análisis. Nombraron categorías y las describieron bajo el esquema de Strauss y Corbin, destacando propiedades y dimensiones de cada una. No esbozaron un modelo teórico. Lo inacabado del análisis queda informado por los mismos autores desde el inicio de su artículo, pues su estudio se planteó sin la intención de construir una teoría. No obstante, el ejercicio es ilustrador, pues en cada etapa de su procedimiento reflexionan sobre las ventajas y desventajas de utilizar una perspectiva tal. Por citar la discusión sobre los posible sesgos disciplinares, se refieren al asunto de la sensibilidad teórica así:

> recordemos que la sensibilidad teórica no se refiere solamente a la capacidad para conceptualizar y formular teoría apenas emerja de los datos (inclinación personal y temperamental del sociólogo) sino también a la capacidad de discernir teóricamente dentro de un área específica de investigación (p. 54).

A pesar de que encontraron algunas limitaciones, como evitar la influencia de la teoría y la conceptualización previo al trabajo de campo –como dicta Glaser–; determinar qué es una categoría –categoría para Strauss, variable para Glaser–; definir subcategorías– característica del trabajo de Strauss con Corbin–; y alcanzar la saturación teórica –se preguntan si la experiencia de un investigador establece el momento de una saturación–, los autores finalizaron reconociendo que la TF "representa un gran avance en el campo de la investigación social cualitativa" (p. 56).

A cincuenta años de la primera obra en conjunto

En medio siglo desde la publicación de *Awareness of dying*, la teoría seminal de Glaser y Strauss ha permanecido y se ha fortalecido con estudios contemporáneos. En el contexto de su construcción, sirve para aumentar la sensibilidad de los profesionales de salud, la atención a procesos predecibles y la disposición a modificar acciones que mejoren la atención de los pacientes moribundos (Andrews y Nathaniel, 2015). Para Gynnild (2015), una buena TF debe ser resistente, relevante y aplicable en su campo particular por décadas. Según las alumnas de Glaser y Strauss, y de otras impulsoras de la TF, este método cualitativo es el más utilizado sobre otros como la etnografía. En ventaja con esta última, los orígenes de la primera están claramente identificados. Aún reconociendo que sus ideas iniciales no aparecieron espontáneamente, si no a un desarrollo de conceptualizaciones previas dentro de la escuela de Chicago –como la alusión a los procesos sociales básicos– (Morse *et al.*, 2009).

Los principios teóricos de la TF, sin embargo, continúan siendo en buena parte comprendidos de manera insuficiente, y sus hallazgos aplicados de manera inapropiada. Con ello, se pone su fiabilidad en riesgo (Wilson y Hutchinson, 1996; Tavakol *et al.*, 2006).

Juliet Corbin manifestó en una entrevista, no tener idea del futuro de la TF,

> hay ahora muchas versiones del método [...] ellas comparten un deseo de construir teoría a partir de los datos, y no sé exactamente qué es lo que tienen en común. También encuentro que los investigadores están combinando métodos [...], pero no tienen el propósito de construir realmente teoría. De manera tal que diría que la Teoría Fundamentada ha tomado su propio camino (Cisneros-Puebla, 2004: párrafo 17).

En el contexto iberoamericano, la construcción de teoría es todavía más insuficiente que lo referido por autores como los de arriba. De manera desafortunada, la aplicación de la metodología es a todas luces inapropiada, pues como escribí antes, su uso predominante es como estrategia de análisis complementaria a otras técnicas cualitativas. No debe soslayarse en este escenario, el esfuerzo notable de los investigadores en salud brasileños y de otros en el cono sur,

respetuosos de las ideas, procedimientos y productos finales de la propuesta de Glaser y Strauss.

Por mi parte, retomando la confesión con que di inicio a este capítulo, he obtenido después del ejercicio de revisión de estos ejemplos, suficientes líneas de argumentación fortalecidas para defender la pertinencia y la utilidad de una TF en uso de servicios de salud a padecimientos crónicos. Me he visto beneficiada además, con una rica reflexión provocada por las coincidencias con otros investigadores, alrededor de los elementos epistémico-metodológicos con los que desarrollé la investigación referida. Se trata, sin duda, de una TF, con el único pendiente de asignarle un nombre y de robustecer sus usos, que cuenta ya con las categorías que la constituyen, obtenidas desde la propuesta constructivista a través de un riguroso proceso analítico. Para conocer esos vacíos, deberé pedir al lector que después de un corto periodo al publicarse esta obra y si el interés persiste, tenga la amabilidad de buscar mis apellidos entre sus estrategias de búsqueda de literatura.

Bibliografía

Ailinger, R. L., R. M. Nájera, M. C. Castrillón y M. Manfredi (2005). Nursing research in Latin America: 1988-1998. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 13 (6): 925-928. Disponibe en: dx.doi.org/10.1590/S0104-11692005000600002.

Andrews, T. y A. Nathaniel (2015). *Awareness of dying* remains relevant after fifty years. *The Grounded Theory Review*, 14 (2): 3-10. Disponible en: groundedtheoryreview.com/

Backes, M. T. S., A. L. Erdmann, A. Büscher y D. S. Backes (2011). Desenvolvimento e validação de teoria fundamentada em dados sobre o ambiente de unidade de terapia intensiva. *Escola Anna Nery*, 15 (4): 769-775. doi: 10.1590/S1414-81452011000400016.

Bryant, A. (2003). A constructive/ist response to glaser [25 párrafos]. Forum *Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 4 (1), artículo 15. Disponible en: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0301155.

— y K. Charmaz (2007). *The SAGE handbook of grounded theory.* Londres: SAGE.

Bulawa, P. (2014). Adapting grounded theory in qualitative research: reflections from personal experience. *International Research in Education*, 2 (1): 145-168. doi: 10.5296/ire.v2i1.4921 .

Campbell, C. A. (2004). *Recognising women's responses to heart disease symptoms: different groups respond in different ways*. Tesis de doctorado. University of Auckland. Disponible en: hdl.handle.net/2292/338.

Cassel, D., K. Braun, L. Ka'opua, F. Soa y C. Nigg (2014). Samoan body and soul: adapting an evidence-based obesity and cancer prevention program. *Qualitative Health Research*, 24 (12): 1658-1672. doi: 10.1177/1049732314549021.

Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory. A practical guide through qualitative analysis*. Los Ángeles: Sage Publications.

— (2009). Shifting the grounds: constructivistic grounded theory methods. J. Morse, P. Noerager, J. Corbin, B. Bowers, K. Charmaz y A. Clark. *Developing grounded theory. The second generation*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 127-192.

Chen, H. Y. y J. R. Boore (2009). Using a synthesised technique for grounded theory in nursing research. *Journal of Clinical Nursing*, 18: 2251-2260. doi: 10.1111/j.1365-2702.2008.02684.x.

Cisneros-Puebla, C. A. (2000). La investigación social cualitativa en México [33 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 1 (1), artículo 2. Disponible en: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs000128.

— (2004). To Learn to Think Conceptually. Juliet Corbin in Conversation with Cesar A. Cisneros-Puebla [53 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 5 (3), artículo 32. Disponible en: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0403325.

Clarke, A. E. (2005). *Situational analysis: grounded theory after the postmodern turn*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Denzin, N. K. (2010). Grounded and indigenous theories and the politics of pragmatism. *Sociological Inquiry*, 80 (2): 296-312.

Devadas, U. M., A. D. Silong y I. A. Ismail (2011). The relevance of glaserian and straussian grounded theory approaches in researching human resource development. *International Proceedings of Economics Development and Research*, 11: 348-352.

Duggleby, W. E., K. L. Penz, D. M. Goodridge, D. M. Wilson, B. D. Leipert, P. H. Berry, S. R. Keall y C. J. Justice (2010). The transition experience of rural older persons with advanced cancer and their families: a grounded theory study. *BMC Palliative Care*, 9: 5. doi: 10.1186/1472-684X-9-5.

Elliott, M. y A. Lazenbatt (2005). How to recognize a 'quality' grounded theory research study. *Australian Journal of Advanced Nursing*, 22 (3): 48-52.

Ford, K. (2010). *Reframing a sense of self: a constructivist grounded theory study of admission to hospital for surgery.* Tesis de doctorado. University of Tasmania. Disponible en: eprints.utas.edu.au/10771.

Gastaldo, D., F. Mercado-Martínez, M. Ramasco-Gutiérrez, A. Lizardi-Gómez, A. Gil-Nebot (2002). Qualitative health research in Ibero-America: the current state of the science. *Journal of Transcultural Nursing*, 13 (2): 91-109. doi: 10.1177/104365960201300202.

Geekie, J. (2007). *The experience of psychosis: fragmentation, invalidation and spirituality.* Tesis de doctorado. University of Auckland. Disponible en: hdl.handle.net/2292/705.

Glaser, B. G. (1992). *Emergence vs forcing: basics of grounded theory analysis*. Mill Valley: The Sociology Press.

— (2002). Constructivist grounded theory? [47 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 3 (3), artículo 12. Disponible en: nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0202125.

— (2004). Naturalist inquiry and grounded theory [68 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 5 (1), artículo 7. Disponible en: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs040170.

— y A. L. Strauss (1965). *Awareness of dying.* Chicago: Aldine.

— (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.

Grounded Theory in Medical Education Research. *Medical Education Online* [serial online], 11: 30. Disponible en: med-ed-online.net/index.php/meo/article/view/4607.

Gynnild, A. (2015). Awareness vitalities: Editorial. *The Grounded Theory Review*, 14 (2): 1-2. Disponible en: groundedtheoryreview.com/

Jones, D., H. Manzelli y M. Pecheny (2004). Grounded theory. Una aplicación de la teoría fundamentada a la salud. *Cinta de Moebio* (19): 38-56. Disponible en: www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/19/manzelli.htm.

Kelle, U. (2005). "Emergence" *vs*. "forcing" of empirical data? A crucial problem of "grounded theory" reconsidered [52 paragraphs]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 6 (2), artículo 27. Disponible en: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0502275.

Khaw, L. (2012). Mapping the process: an exemplar of using situational analysis in a grounded theory study. *Journal of Family Theory & Review*, 4 (2): 138-147. doi: 10.1111/j.1756-2589.2012.00126.x.

Locke, K. (1996). *Rewriting the discovery of grounded theory after 25 years? Journal of Management Inquiry*, 5 (3): 239-245.

Mathar, T. (2008). Making a mess with situational analysis? Review essay: Adele Clarke (2005). Situational analysis-grounded theory after the postmodern turn [37 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 9 (2), artículo 4. Disponible en: nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs080244.

Mendoza-Parra, S., T. Paravic-Klijn, A. M. Muñoz-Muñoz, O. A. Barriga y E. Jiménez-Contreras (2009). Visibility of Latin American Nursing Research (1959-2005). *Journal of Nursing Scholarship*, 14 (1): 54-66. doi: 10.1111/j.1547-5069.2009.01251.x.

Meyer, G. A. (2002). The art of watching out: vigilance in women who have migraine headaches. *Qualitative Health Research,* 12 (9): 1220-1234. doi: 10.1177/1049732302238246.

Milliken, P. J. y H. C. Northcott (2003). Redefining parental identity: caregiving and schizophrenia. *Qualitative Health Research*, 13 (1): 100-113. doi: 10.1177/1049732302239413.

Mills, J., A. Bonner y K. Francis (2006). The development of constructivist grounded theory. *International Journal of Qualitative Methods*, 5 (1), artículo 3. Disponible en: www.ualberta.ca/~iiqm/backissues/5_1/pdf/mills.pdf

— Chapman, Y., A. Bonner y K. Francis (2007) Grounded theory: a methodological spiral from positivism to postmodernism. *Journal of Advanced Nursing*, 58 (1): 72-79.

Morse, J. (2009). Tussles, tensions and resolutions. J. Morse, P. Noerager J. Corbin, B. Bowers K. Charmaz y A. Clark. *Developing grounded theory. The second generation*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 13-21.

— P. N. Stern, J. Corbin, B. Bowers, K. Charmaz y A. E. Clarke (2009). Preface. The Banff Symposium. J. Morse, P. N. Stern, J. Corbin, B. Bowers, K. Charmaz y A. E. Clarke *Developing grounded theory. The second generation*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, pp. 9-11.

Nathaniel, A. K. (2006). Moral reckoning in nursing. *Western Journal of Nursing Research*, 28 (4): 419-438.

Rennie, D. L., J. R. Phillips y G. K. Quartaro (1988). Grounded theory: a promising approach to conceptualization in psychology? *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 29 (2): 139-150.

Rousso, R. S. y M. Angelo (2001). Buscando preservar a integridade da unidade familiar: a família vívendo a experiência de ter um filho na UTI. *Revista Escola Enfermagem USP*, 35 (2): 172- 179.

Salick, E. y C. F. Auerbach (2006). From devastation to integration: adjusting to and growing from medical trauma. *Qualitative Health Research*, 16 (8): 1021-1037. doi: 10.1177/1049732306292166

Santos, S. R. y M. M. L. Nóbrega (2002). A grounded theory como alternativa metodológica para pesquisa em enfermagem. *Revista Brasileira de Enfermagem*, 55 (5): 575-579. doi: 10.5935/0034-7167.20020076.

Strauss, A. (1994). *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

— y J. Corbin (1990). *Basics of qualitative research: grounded theory procedures and techniques*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

— (1998/2002), *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.

Tavakol, M., S. Torabi y A. A. Zeinaloo (2006). Grounded theory in medical education research. *Medical Education Online,* 11, doi: 10.3402/meo.v11i.4607.

Wilson, H. S., S. A. Hutchinson y W. L. Holzemer (2002). Reconciling incompatibilities: a grounded theory of HIV medication adherence and symptom management. *Qualitative Health Research*, 12 (10): 1309-1322. doi: 10.1177/1049732302238745 .

Wilson, H. S. y S. A. Hutchinson (1996). Methodological mistakes in grounded theory. *Nursing Research*, 45 (2): 122-124.

Zoffman, V., I. Harder y M. Kirkevold (2008). A person-centered communication and reflection model: sharing decision-making in chronic care. *Qualitative Health Research*, 17 (6): 772-778.

[IV]

Joel Best y la construcción de problemas sociales

▲

*Andrea Analy Moreno Quiroz**
*Tania Rodríguez Salazar***

Introducción

Este capítulo tiene el propósito de exponer y ponderar las aportaciones del sociólogo estadounidense Joel Best (Nebraska, 1946), un autor poco conocido en el ámbito académico de habla hispana.[1] Su obra es parte de una perspectiva constructivista dentro de la sociología de los problemas sociales que se ha desarrollado desde la década de los setenta con Malcolm Spector y John Kitsuse; y que se ha aplicado a múltiples casos de estudio (Gusfield, 2014 [1981] y la compilación de Best y Harris, 2013). Esta perspectiva cobra relevancia en un contexto contemporáneo en el que los medios de comunicación, las tecnologías de información y comunicación, se han vuelto agentes prioritarios en los debates públicos.

* Maestra en Comunicación por la Universidad de Guadalajara.

** Profesora investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social de la Universidad de Guadalajara. tania.rs70@gmail.com.

[1] Joel Best, nació en Lincoln, Nebraska, Estados Unidos, en 1946. Tiene formación en psicología e historia por la Universidad de Minnesota. Es doctor en sociología por la Universidad de Berkeley. Actualmente es profesor en sociología y justicia criminal en la Universidad de Delaware desde 1999. Sus principales áreas de investigación son el estudio de los problemas sociales como temáticas populares en tiempos y espacios determinados, la anumeracia en el uso de estadísticas en debates públicos y el desarrollo de miedos sociales particulares o leyendas urbanas.

Si bien se ha traducido parte del trabajo de Best sobre la desmitificación de las estadísticas (2009),[2] sus aportes más importantes han sido en torno a la construcción de los problemas sociales, proponiendo tanto un modelo teórico como una multiplicidad de estudios empíricos al respecto que también le han permitido elaborar una propuesta metodológica. Su enfoque se ha aplicado a fenómenos que de manera drástica describen cómo los medios de comunicación, entre otros agentes, ejercen un papel fundamental en la creación de problemas sociales. Su trabajo empírico, así como el de otros autores que han desarrollado o llevado a la práctica su perspectiva, muestra cómo los problemas sociales ganan adhesión y atención gubernamental según la composición retórica de sus argumentos, usualmente en favor de los ejemplos más aislados y dramáticos posibles, empleando estadísticas erróneas o a conveniencia con el fin de persuadir sobre la pertinencia de atender "n" situación problemática.

Para Best, un problema social no es algo que emerge de manera espontánea o natural, sino algo construido a partir de discusiones públicas en las que participan distintos agentes. El lenguaje que usan dichos agentes para nombrar y argumentar sobre el mismo tiene consecuencias importantes en su definición, caracterización y transformación (Best, 1999). Esta transformación da cuenta de un proceso de construcción en el tiempo y en el espacio, más que de una situación dada o inamovible (Best, 2013).

Bajo la perspectiva constructivista, los problemas sociales adquieren dicho estatus a partir de procesos simbólicos, más que de causas objetivas en sentido estricto. Sin importar que se trate de problemas aparentemente objetivos y medibles, con riesgos y peligros más que reales; su configuración depende de procesos de argumentación y agencia pública (por ejemplo, los accidentes fatales por consumo de alcohol, la pobreza, el embarazo adolescente, la violencia contra la mujer, etc.). Incluso, muchos problemas sociales son reconocidos como tales a partir del eco que generan exageraciones mediáticas basadas en pobres

---

[2] Para Best (2001a), las estadísticas si bien son necesarias para comprender la naturaleza de los problemas sociales y crear una visión integral de los mismos, también es común que las cifras se usen de manera interesada por activistas, políticos o medios de comunicación, y que los públicos no tengan un juicio crítico. Cuando las estadísticas se usan para dramatizar los fenómenos sociales, adquieren la cualidad de ser mutantes, de ser distorsionadas a partir de errores determinados.

evidencias o en la convergencia del "problema" construido con ideas populares provenientes de "leyendas urbanas" (por ejemplo el reparto de dulces envenenados en Halloween, las prácticas sexuales desenfrenadas de los adolescentes, etc.). Esta perspectiva contrasta con los enfoques positivistas que ven los problemas como hechos sociales o como realidades objetivas que preceden a cualquier política social (Parsons, 2007).

En las páginas siguientes, abordaremos la propuesta de Best (2013) sobre la lógica de construcción de problemas sociales, detallando las etapas que este proceso involucra, estableciendo los aspectos que favorecen u obstaculizan su construcción y el papel que juegan grupos específicos (víctimas, activistas, políticos, medios de comunicación, etc.). Nuestro propósito es exponer el modelo teórico y la propuesta metodológica que ha desarrollado este autor. Así mismo, centraremos la atención en las cuatro paradojas que ha identificado el autor como comunes en la espiral que implican los procesos de emergencia y transformación de los problemas sociales. Finalmente, retomamos un estudio de caso del propio Best (1990) sobre los niños perdidos en Estados Unidos en los ochenta, a partir del cual el lector podrá observar partes de la aplicación de su modelo para develar de qué manera y con qué consecuencias se enmarca simbólicamente un fenómeno como problema. La discusión de este caso es complementada con la referencia a un análisis más reciente de Best y Bogle (2014) sobre el supuesto desenfreno sexual de los jóvenes.

Antecedentes teóricos

La perspectiva constructivista de los problemas sociales surgió a lo largo de la década de 1970 a partir de las aportaciones iniciales de los sociólogos Peter L. Berger y Thomas Luckmann sobre la construcción social de la realidad, así como de Herbert Blumer quien postuló una primera versión de las "etapas" o "historia natural" de los mismos. Esto con el fin de desarrollar una propuesta metodológica para abordar los fenómenos sociales que hasta finales de la década de 1970 se habían estudiado a partir de formulaciones ideológicas (Spector y Kitsuse, 1977). Con estas influencias se asienta la idea de que un fenómeno social es producido por las *definiciones colectivas* que se hacen de ellos, lo que constituye un proceso común a cualquier problema y sobre todo, que se hace independiente a sus condiciones objetivas.

La pretensión por desarrollar un modelo sobre la historia de los problemas sociales se encuentra en la historia de la sociología misma, cuya premisa se encuentra en el trabajo de Robert Park (1955 citado en Spector y Kitsuse, 1977: 135), quien argumenta a favor del estudio de la sociología como una evolución de procesos, de tipos y no de individuos. Es decir, en el marco de la perspectiva constructivista, que un problema social evolucione es una generalidad común a otros problemas y no a sí mismos (*ibid.*: 136).

En esa misma lógica, los sociólogos Malcolm Spector y John Kitsuse, en 1977, reformularon el modelo de la historia natural concentrándose en cómo se presentan las demandas para que un tema se convierta en un problema social, incorporando nuevas fases. Específicamente, centraron su estudio en mostrar los mecanismos insertos en la producción de cualquier problema social como un *proceso de elaboración de reclamos* según distintos grupos de personas denominadas *reclamadores*. Los *reclamos* responden a insatisfacciones respecto a la vida social que al ser reconocidas por instituciones de diversa índole, legitiman su existencia a través de la búsqueda de soluciones al respecto (*ibid.*: 84-85). En suma, de acuerdo con dichos autores, los problemas sociales se generan mediante:

> […] *las actividades de individuos y grupos que producen afirmaciones respecto quejas o reclamos en relación a diferentes condiciones putativas.* El surgimiento de un problema social es contingente sobre la organización de actividades referentes a la necesidad de erradicar, mejorar o cambiar ciertas condiciones. *El problema central de una teoría de los problemas sociales es dar cuenta de la naturaleza de emergencia y mantenimiento de la elaboración de reclamos y actividades de respuesta a los mismos* (*ibid.*: 75-76, énfasis en el autor, traducción propia).

A partir de estas elaboraciones surgen de la mano de otros teóricos, preguntas sobre para quién o quiénes algo constituye un problemas social o cuál es el papel que juegan agentes particulares, como los mercados, los activistas y los medios de comunicación masiva en la formación de tales problemas (citados en Parsons, 2007 [1995] quien ofrece una descripción detallada de los antecedentes de este enfoque).

El enfoque teórico-metodológico de Joel Best

Best se inserta en la discusión iniciada en la perspectiva constructivista, aunque con algunas adecuaciones centradas principalmente en comprender a los problemas sociales como un proceso y como un diálogo sobre significados, entre muchos participantes y mediado por los medios de comunicación masiva (Best, 1990: 187). En dicho diálogo es crucial la composición lingüística de los reclamos y todo lo que ello implica: uso de metáforas y otras figuras retóricas, valores culturales, uso de estadísticas, etc. Como pudimos adelantar, esto da pie a que Best, a diferencia de otros teóricos, elabore una propuesta metodológica que permita abordar los problemas sociales en diferentes momentos históricos (etapas en la Historia Natural que se abordará más adelante). El valor de los medios de comunicación radica en su poder de difusión e influencia en la opinión pública, así como en sus lógicas de producción de mensajes, principalmente de corte dramático.

En este sentido, no basta con pensar a los problemas sociales como realidades duras que existen con independencia de la acción humana, o como lo dice Best (2013: 4) como condiciones de peligro que pueden identificarse de manera medible y objetiva. El autor nos invita a girar nuestra atención de supuestas condiciones o causas objetivas a los procesos de reacciones, interpretaciones y preocupaciones que un grupo de personas hace sobre un tema particular (Best, 1990, 2013; Harris, 2002; Hiltgarner y Bosk, 1988). Los problemas sociales, en última instancia, son tópicos de preocupación sobre los cuales se argumenta (Best, 2013: 9) y por lo tanto, "La creación de un nuevo problema puede ser visto como una suerte de drama público" (en el sentido teatral) (Best, 2001: 15).

Best sugiere enfocarnos en responder cómo es que una situación social molesta logra el estatus de problema social y público mientras otros casos no lo alcanzan nunca. En pocas palabras, el autor no se interesa por la causalidad de los problemas públicos, sino por las razones que tienen determinados actores sociales para argumentar que una situación resulta molesta, además del contexto socio-temporal que influye sobre ello y las clases de actores que presentan su molestia (algunos tendrán mayor poder para decir que otros, por ejemplo).

Los problemas sociales son producto de lo que la gente hace en dos sentidos: i) porque tienen sus causas en arreglos sociales; y ii) porque son construidos por la acción de activistas, funcionarios, académicos o periodistas que crean o

reúnen información y nos llaman la atención sobre ellos, manifiesta Best. Sin embargo, no todos los fenómenos que generan reclamos o molestias devienen en problemas sociales. Esto sólo ocurre cuando las molestias "colectivas" convergen con valores e intereses particulares, en el espacio y tiempo correcto, encontrando su lugar en la opinión pública, en los medios de comunicación y en el ámbito de las políticas públicas. Las preocupaciones, estratégicamente argumentadas y en la boca de los actores indicados, logran convertirse en problemas sociales al captar la atención pública y gubernamental, pueden motivar cambios importantes en la actitud social respecto al asunto en cuestión.

Cabe destacar que la suerte de una molestia en ser aceptada públicamente radica en la posibilidad de priorizar su importancia en un contexto de competencia constante, o como diría Best (1990, 2013), en un mercado de problemas sociales compuesto por el conjunto de diferentes preocupaciones y reclamos que compiten entre sí por la atención pública (Best, 2013: 47).

El modelo propuesto por Joel Best busca comprender las lógicas de construcción de los problemas sociales analizando la participación de grupos estratégicos en dicho proceso, así como en sus posibles soluciones. A manera de metáfora, puede decirse que los problemas sociales emergen y se transforman como un espiral: no tienen una trayectoria lineal, sino por el contrario, son sensibles a cambios o "contingencias" según el paso del tiempo; es decir, a los ajustes en la estructura, coyunturas y prácticas sociales.

Para clarificar el modelo, retomamos el caso de los "niños perdidos" en Estados Unidos durante la década de 1980 (Best, 1990). Desde la propuesta de Best, además de considerar los casos reales sobre el problema, resulta importante considerar qué permitió que "los niños perdidos", a diferencia de otras problemáticas de la época, alcanzaran la relevancia pública e incidencia institucional que logró en su momento. Entre otras razones, el autor destaca la vulnerabilidad de la sociedad estadounidense dañada por la incertidumbre entre guerras (segunda guerra mundial y guerra fría), lo que devino en una especie de valorización extensa de la infancia que dio certidumbre sobre el futuro. De la misma manera, surgieron instituciones que facilitaron y financiaron la investigación sobre "el abuso infantil" a mediados de la década de 1960.

Con el paso de los años, el dominio sobre el "abuso infantil" o aquello que se consideraba problemas para la infancia se amplió a través de las investigaciones que se hicieron al respecto, lo que resultó en un amplio rango de nuevos

problemas y amenazas para los niños de la época, cuyo cenit fueron los años ochenta con el caso de los "niños perdidos". Este problema fue legitimado a través de la elaboración de mensajes que aceptaron las cifras dadas, que independientemente de su precisión, se vieron reproducidas en medios de comunicación y la opinión pública en general a través de literatura, cinematografía, chistes, etc. El desarrollo de este caso de estudio le permitió a Best reflexionar sobre una paradoja, pues a pesar de que un problema social puede manifestarse objetivamente, detrás de ello existe siempre una historia que se construye en el tiempo y el espacio, por diferentes actores y a través de una gran diversidad de argumentos. A continuación presentamos los rasgos más importantes de esta configuración socio-espacial, definida desde la perspectiva constructivista como *Historia natural de los problemas sociales.*

Las etapas en la construcción de problemas sociales o la Historia natural de los problemas sociales

Joel Best (2013), como sus antecesores, se propuso explicar la formación de problemas sociales a partir de seis etapas, siempre en constante cruce y con influencias mutuas: formulación de reclamos o argumentos (*claimsmaking)*, cobertura mediática (*media coverage),* reacción pública (*public reaction*), elaboración de políticas públicas (*policy making*), aplicación de la política (*social policy work*), los resultados y reacciones al respecto (*policy outcomes*).

La primera etapa corresponde a la formulación de reclamos (*claimsmaking*) por parte de actores denominados reclamadores; es decir, los primeros demandantes en hacer pública una molestia respecto a una preocupación particular. Un *claim* o reclamo se refiere a aquello que convierte a una condición peligrosa en tema de discusión (*ibid*.: 29) y por lo tanto, en un problema social. Cabe destacar que no todos los reclamadores o todas las opiniones "inconformes" pueden convertirse en un problema social. La naturaleza de un reclamo implica un consenso (al menos mínimo) que además busca hacer presión sobre el cambio social. Es decir, busca llevar el reclamo al punto máximo de acción colectiva que es el campo legislativo (Spector y Kitsuse, 1977 citado en Best, 1990: 41).

Best (1989) llama nuestra atención sobre la participación de seis grupos principales en este proceso de elaboración de reclamos: las víctimas (siempre y cuando se organicen colectivamente), los activistas, los especialistas, los pro-

fesionales, los funcionarios y los grupos de presión; a su vez, destaca la importancia de analizar la retórica y los recursos (económicos, políticos, culturales, sociales, etc.) que utilizan tales actores en la elaboración de sus demandas (Best, 2013). En este punto conviene destacar la complejidad del proceso de reclamar sobre algo y sobre quiénes lo hacen: podemos encontrar actores con la posibilidad de incidir directamente en las políticas públicas y, por consecuencia, no tienen la necesidad de publicitar sus demandas: quienes suelen denominarse *insiders.* No obstante, también encontramos a los reclamadores *outsiders* que usan a los medios de comunicación y otras arenas públicas (académicas, religiosas, políticas, civiles, etc.) para hacer visibles sus demandas y buscar cambios en las políticas públicas. Cabe señalar que los reclamos que sólo adquieren visibilidad mediática pero no logran una respuesta en términos de políticas públicas no pueden considerarse exitosos.

La segunda etapa corresponde a la cobertura mediática de un problema, momento en que los reclamos llegan a una gran audiencia a partir de los actores que acceden a la voz y los encuadres realizados por los medios de comunicación. Sin duda, en esta etapa los reclamos se transforman de primarios a secundarios (según los primeros reclamadores o los medios de comunicación, respectivamente) a través de diferentes principios de selección, capacidad y marcos impuestos por las propias instituciones mediáticas u otras arenas de discusión (Hiltgarner y Bosk, 1988). Se considera aquí también la posibilidad de que los reclamadores cambien su estrategia retórica por la conveniencia misma de "atraer" a los medios de comunicación. Consecuentemente, los reclamos y los problemas sociales se simplifican y tipifican en casos aislados y extremos, considerando el favoritismo por el espectáculo y drama de las lógicas mediáticas (Best, 1990, 2013).

La tercera etapa corresponde a la reacción producida por los argumentos iniciales, primarios o secundarios, lo que supone efectos de reconocimiento o aceptación en la opinión pública a partir de los encuadres de los reclamadores y de las coberturas mediáticas. Aquí, los reclamos suelen configurarse en las formas más creativas posibles, además que de ser sumamente exitosos y encajar en el tiempo correcto y las tensiones sociales más generales, pueden llegar a formar parte de la cultura propia de una región o país (recordemos el contexto de los "niños perdidos"). Un ejemplo de ello es el desarrollo de literatura en torno a los problemas sociales en boga, telenovelas, chistes y leyendas urbanas como

problemas sociales "deconstruidos"[3] que ejemplifican las ansiedades y tensiones más generales de la sociedad (Best, 1990: 146).

La opinión pública en esta etapa suele caracterizarse por preocupaciones y miedos que en algunos casos pueden resultar reveladores sobre la influencia dramática de los medios de comunicación. Lo interesante aquí, al igual que en la etapa de cobertura mediática, es el interés bastante popular en el campo de la comunicación: la influencia de mensajes de diferente índole sobre la percepción y representación de problemas sociales "reales".

En la cuarta etapa, el problema social es abordado por los creadores de políticas públicas, quienes presentarán soluciones a partir de la tipificación más valorada sobre el problema en el ámbito gubernamental. Destacar el papel de los legisladores aquí es muy importante, pues como en otras etapas, Best (2013) considera que existe también un fuerte valor simbólico en la construcción de políticas públicas. Los reclamos se reconstruyen aquí en consideración de los objetivos políticos de promotores y legisladores, así como del enfoque que decidan dar a la política. Se eligen actores responsables, causas y soluciones que usualmente contribuyen a la legitimación pública de dichos actores.

Una estrategia común en esta etapa, identificada por Best (2006), es el uso de la "metáfora de la guerra", cuyas bases principalmente retóricas pueden implicar riesgos en cuanto a la estimación de un problema. Hablar de "la guerra contra los problemas sociales" implicaría el fin de un problema de tajo, lo cual suele simplificar fenómenos de gran escala y cuyos elementos más críticos pueden ser sistémicos y por lo tanto, no simples. Al respecto, pensemos en formulaciones sumamente atractivas como: la guerra contra las drogas, la guerra contra la pobreza, la guerra contra el hambre, el crimen, entre otros. El uso de metáforas de guerra como base de políticas públicas para "combatir" problemas sociales es una manera retórica de soportarlas. Sin embargo, esta metáfora enmarca de manera simplista los asuntos, así como crea expectativas poco realistas de victoria total (Best, 1999).

---

3 Joel Best (1990) refiere las leyendas urbanas como problemas sociales "deconstruidos" dado que no suelen pasar por canales institucionales. Esto quiere decir que la expansión de su dominio suele hacerse en canales informales, lo que hace el proceso de reclamos mucho más lento, a su vez, que limita la atención mediática y, por tanto, los posibles debates y competencia con otros problemas sociales.

La quinta etapa corresponde a la implementación de las políticas públicas por parte de las instancias oficiales encargadas de dar seguimiento al problema, acompañada de las inconformidades respecto a la implementación de la política y sugerencias para reconfigurarlas.

Finalmente, la sexta etapa supone una evaluación de las políticas implementadas a partir de las reacciones de los reclamadores y los públicos que pueden cuestionarlas y seguir denunciando la falta de soluciones, de manera que se proponga el re-empaquetamiento del problema.

Lo propuesto por Joel Best, a partir de las etapas de la historia natural de los problemas sociales, constituye un modelo continuo y recursivo que es afectado por las contingencias de cada etapa. En cada nivel, un reclamo se re-articula según la retroalimentación recibida (Best, 2013). Esta transformación depende de las diferentes características y aportaciones del contexto para que algo siga siendo un problema significativo (Best y Harris, 2012). En algunos casos, mantener un problema vigente implicará cambiar la retórica correspondiente de los reclamos utilizados para construirlo (Best y Lowney, 1995).

La vigencia de un *claim* o reclamo se relaciona también con la tipificación de problemáticas sociales de acuerdo con las preocupaciones más valoradas en una sociedad, así como a la manera en que las mismas movilizan diferentes tipos de acciones organizadas (*ibid*.: 51). Si un grupo de *outsiders* cae en la cuenta de que su "inconformidad" no tiene el seguimiento deseable, entonces tienen la posibilidad de enmarcar sus inquietudes a partir de valores culturales que sean más aceptados. Al respecto, Best (1990) encuentra que durante la época del problema de los niños perdidos en Estados Unidos, otros grupos de activistas buscaron dar a conocer sus problemas a través de la importancia otorgada a las preocupaciones por la infancia o el abuso, dominio inicial de todas las amenazas infantiles. Así, por ejemplo, el autor señala que grupos de diversos activistas preocupados por el rock explícito, el aborto, el abuso de sustancias alcohólicas y drogas, montaron sus demandas en la preocupación ampliamente aceptada por el abuso infantil, por lo que dicho dominio se expandió abarcando problemas más generales que el abuso físico.

Este modelaje de la construcción de problemas sociales a partir de etapas tiene un gran potencial analítico, aunque por supuesto no está exento de críticas. Es importante destacar que la transformación de una condición a un problema social supone la construcción de objetividad, peligrosidad, preocupación, y la

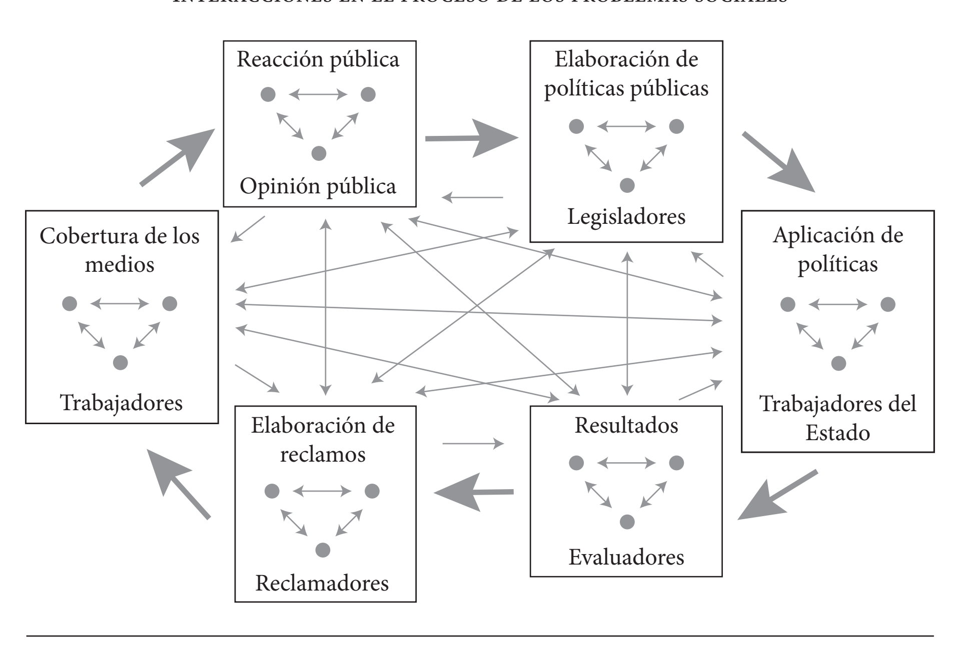
consecuente necesidad de atención, combate o erradicación. Alejandro Frigerio (1995) hace un buen resumen; señala que desde la perspectiva constructivista, un problema social se define colectivamente a partir de la emergencia de actores que llaman la atención sobre un problema con definiciones y propuestas de solución particulares (la existencia de los reclamadores), la cobertura que realizan los medios de comunicación a los reclamos de tales actores, la convergencia con la cultura popular y una arena de discusión pública (grupos legislativos, científicos, religiosos, políticos).

La propuesta de Joel Best nos invita también a considerar la existencia de una transformación sociohistórica de los problemas sociales, que según los diferentes elementos que están puestos en juego (actores, lenguaje, poder, arenas de discusión), así como la competencia que entablan por la atención pública con otros problemas, se re-articulan constantemente, enfatizando la importancia de entenderlos como procesos y no como condiciones estáticas. Un problema social no se entiende de la misma manera siempre, las implicaciones de su re-empaquetamiento se relacionan con transformaciones sociales a gran escala en ámbitos económicos, políticos o culturales que llaman la atención sobre diferentes aristas de una condición social y, a su vez, diferentes soluciones y políticas de atención (1990: 4). En la gráfica 1 se sintetiza la contingencia a la que hicimos referencia en párrafos anteriores. Lo que muestra es el proceso complejo de elaboración de reclamos y construcción de problemas sociales que rompe con la linealidad del tiempo, cada etapa está abierta a las otras y a los cambios que puedan suscitarse en el contexto.

Las paradojas

Un ejemplo claro sobre los recursos utilizados para el re-empaquetamiento de los problemas sociales suele ser la forma en que positiva o negativamente construimos el progreso social. En una crítica sobre la dificultad de la sociología para admitir el progreso y el pesimismo con el cual se hace referencia al mismo (particularmente en el caso norteamericano), Joel Best (2001b) destaca la existencia de cuatro paradojas que contribuyen a ello y que además, facilitan la construcción de problemas sociales más complejos y generalmente caóticos: perfeccionismo, proporción, proliferación y paranoia. Estas paradojas, en vista de lo revisado hasta ahora, justifican la pertinencia y vigencia de ciertos reclamos en tiempos y espacios particulares, pues al no reconocer que existe algún tipo de mejora social,

Gráfica 1
Interacciones en el proceso de los problemas sociales



Fuente: Best (2013: 329).

automáticamente la realidad se torna más caótica y, por lo tanto, con una mayor necesidad de atender una gran diversidad de problemas sociales.[4]

De acuerdo con Best, la paradoja del perfeccionismo supone pensar a la sociedad a partir de modelos ideales aunque dicha ingenuidad termine por presentar una imagen más caótica y azarosa de la realidad que es lejos de ser perfecta. En palabras del autor, la perfecta imperfección de la sociedad provoca que nunca terminemos de tener problemas sociales (2001b: 3). Por más libre que sea una sociedad, por ejemplo, siempre existirán cuestiones que no la hagan tan favorable en otros ámbitos.

[4] Cabe destacar que con esta crítica el autor no ignora que el progreso es relativo y, por tanto, no se da con los mismos efectos en los mismos lugares ni en los mismos tiempos. Su crítica resulta más bien de la dificultad en la sociología estadounidense para admitir que han existido mejoras en ciertos aspectos de la sociedad (Best, 2001b).

La paradoja de la proporción, por su lado, se refiere al surgimiento de reclamos que mientras se superaban otras problemáticas habían permanecido "ocultos" o se les prestaba menor atención. Desde este punto de vista podría afirmarse que un problema social merece atención porque había sido ignorado, aunque en realidad se trate de un resultado de la superación o éxito de políticas públicas respecto otras condiciones de peligro.

La paradoja de la proliferación, por otra parte, remite a las condiciones institucionales y organizacionales que facilitan el desarrollo de argumentos y quejas que posteriormente construyen problemas sociales. En este sentido, Best (2001b) destaca el papel del reconocimiento de derechos y la creación de nuevas arenas de debate como los medios de comunicación. En el primer caso, el campo de los derechos incide en el reconocimiento de situaciones que a través de la legalidad se presentan como anormales y que sin ello, posiblemente, no se habrían detectado. En el caso de los medios de comunicación, su incidencia y alcance puede contribuir a la legitimación y visibilización pública de mayor cantidad de argumentos, reclamos y quejas que sirven de base para la construcción de fenómenos sociales una vez que se convierten en temáticas estables en la agenda mediática y se insertan en la opinión pública.

Finalmente, la paradoja de la paranoia versa sobre la manera en que retóricamente los problemas sociales suelen exponerse con mayor gravedad y caos que en situaciones históricas peores a las actuales. No se reconoce, por ejemplo, que el agua para beber antes de estar sumamente contaminada por sustancias tóxicas, ni siquiera estaba separada de los drenajes. En suma, así como el progreso y sus cuatro paradojas problemáticas, también pueden existir otras temáticas que sirvan de dominio para re-articular y re-empaquetar reclamos de diverso tipo según se configuren como elementos culturales, académicos o religiosos que sean ampliamente aceptados.

Propuesta metodológica

Joel Best también realiza una propuesta metodológica para dar seguimiento a la contingencia y transformación de un problema según sus argumentos más representativos. Con ello, se interesa por analizar la contingencia y retórica utilizada en el proceso de elaboración de reclamos en diferentes arenas y por actores diversos.

La retórica de los problemas sociales en el sentido anterior, se convierte en un tema clave para entender su construcción, dado que compiten con otros reclamos y posibles problemas, de manera que deben desarrollarse de la forma más convincente posible para ganar aceptación y legitimación respecto a otros. De forma estricta, se desarrollan argumentos que se constituyen por los recursos que diferentes actores consideran persuasivos y legítimos a sus motivos de manifestación y las arenas en que sean publicitados (Hiltgarner y Bosk, 1988), sean cifras, valores u otros recursos sociales (poder, estatus, nivel educativo, contactos, etc.) también importantes.

Con fines prácticos, basado en la propuesta de la estructura orgánica para el análisis de micro-argumentos del filósofo Stephen Toulmin (2007), Joel Best (1987, 1990, 2013) clasifica tres tipos de reclamos (pensados como macro-argumentos) según su función en la construcción de un problema social: datos, garantías y conclusiones.

Los *datos* se relacionan con la tipificación de un problema; es decir, refieren aquello que sirve para argumentar que una condición problemática existe. En grandes rasgos, se vinculan con el tipo de justificaciones (garantías) y acciones que estamos dispuestos a proponer para atender una problemática. Generalmente, los datos se elaboran a partir del uso de estadísticas, nombres, definiciones y caracterización del tipo de personas afectadas (Best, 1987, 2013: 33).

Las *garantías* refieren al tipo de justificaciones brindadas para argumentar la atención pública y gubernamental de un problema. Generalmente suelen aludir cuestiones emocionales o morales para convencer a diferentes públicos sobre la necesidad de atender el problema. En este caso, tanto Joel Best (1987, 1990, 2013) como Spector y Kitsuse (1977), consideran que durante las primeras etapas de un problema social suele utilizarse una retórica de la rectitud, basada en valores ampliamente aceptados que no cuestionen la pertinencia de atender una molestia y terminen por convencer a quienes ya se inclinan en aceptar la pertinencia de un problema. No obstante, cuando esta retórica ha sido aceptada y, posteriormente, comienza a ser cuestionada, se pasa al uso de una retórica de la "racionalidad", según se presenten argumentos más sólidos y especializados dirigidos a la acción o al cambio.

Finalmente, las *conclusiones* configuran las acciones implementadas para atender la problemática, como objetivos a corto y largo plazo (Best, 2013). Cabe destacar que a nivel empírico, las conclusiones son una muestra del avance y

transformación del problema. Denotan, como parte de las soluciones brindadas, el paso de un reclamo por diferentes actores, instituciones y sobre todo, reconfiguraciones para la propuesta de una política pública.

El caso de los "niños perdidos" y el "abuso infantil"

En una sección anterior, ya habíamos hecho referencia al dominio de los "niños perdidos" en Estados Unidos durante la década de 1980 y cómo este problema fue legitimado gracias al consenso de la opinión pública respecto a miedos contemporáneos, principalmente aquellos relacionados con la incertidumbre sobre el futuro. Best basa su propuesta metodológica en este caso, a partir de los resultados de una de sus investigaciones resumida en la obra: *Threatened children. Rethoric and concern about child-victims* (1990). Veamos entonces cómo lo ya discutido en torno a la contingencia y transformación histórica de los problemas sociales en general, puede entenderse a partir del estudio desarrollado por el autor o lo que llama la "expansión de dominio".

Joel Best (*idem.*), al buscar el origen de los reclamos y políticas desarrolladas sobre el caso de los "niños perdidos", encuentra que la preocupación y el problema social como tal, se anclaba en las amenazas sociales enfrentadas por la infancia que ya habían iniciado a ser debate público algunas décadas atrás; por ejemplo, el maltrato infantil. Considera, pues, que la etiqueta "niños perdidos" o *missing children* logró filtrarse tanto en la opinión pública como en la legislación estadounidense debido a una ola mayor de preocupación por el maltrato infantil y la tipificación de los niños como víctimas o como un sector social en riesgo.

En este caso, según Best (*idem.*), la etiqueta "niños perdidos" aparece en la competencia de tres problemas: niños que huyen de casa, secuestro y rapto de infantes (*runaways, child snatching y abductions by strangers*). De todos los problemas, el último tenía aceptación legal pero no estaba del todo legitimado en la opinión pública. De tal manera, la etiqueta "niños perdidos" aglutinó los tres problemas anteriores y logró llegar a la discusión en el Senado en 1981 debido al trabajo de una organización dedicada a la búsqueda de niños perdidos: *Child find*.

No obstante, la historia del problema social no inicia ni termina en la legislación de 1981. En realidad, el recorrido inicia cuando se llama la atención sobre el abuso de menores en Estados Unidos y se transforma al atraer significados más amplios e integradores de nuevos reclamos. Algunos "nuevos" reclamos tienen mayor éxito que otros, aunque por lo general buscan integrarse a la ola de

preocupación por los niños maltratados y obtener así (hablando de reclamadores), la atención pública necesaria para realizar los cambios sociales pretendidos (Best, 1990: 77).

En una línea del tiempo, el autor argumenta que el problema del abuso infantil surgió en 1962 con la publicación del artículo: "Síndrome del niño maltratado" (The Battered-child Syndrome), del *Journal of the American Medical Association*, cuya definición consideraba el serio abuso físico de niños menores de 3 años. Sin embargo, para 1976, una vez aceptado el reclamo sobre la existencia de niños maltratados, el dominio (definición) se expandió para considerar que el maltrato infantil, además de físico, podía ser emocional y representarse a través del rechazo de los padres.

De forma institucional, la expansión y aceptación de dominio pudo reconocerse a través de leyes y recursos para la atención de diversas formas de maltrato, así como la asignación de profesionales de diversas disciplinas para atender el problema (Best, 1990: 66-70). En 1974, el Congreso aprobó la ley titulada *Child Abuse Prevention and Treatment Act,* al mismo tiempo que se alentaba también a considerar la explotación y el abuso sexual como parte del problema más general del maltrato. Para 1980, la aceptación pública de los reclamos sobre explotación infantil llegaba a 1 millón de denuncias, excediendo la capacidad de los trabajadores sociales del Estado para investigar todos los casos, la mayoría sin fundamentos (*ibid*.: 71). De tal manera, las denuncias eran tan poco claras y abiertas como la definición misma del maltrato infantil.

Como consecuencia, muchos reclamadores buscaron mantenerse en la ola de popularidad y aceptación que tuvo "el abuso infantil" como causa, por lo que buscaron la aceptación de nuevas demandas: peligros de fumar en el embarazo, el rock explícito, la circuncisión, drogas ilícitas, abuso y rechazo fetal, servicios sociales inadecuados, fanatismo religioso, etc. (*ibid*.: 76-77). De la misma manera, el problema se incorporaba a la cultura norteamericana de la época. Best encuentra que desde finales de la década de 1960 hasta finales de 1980, se desarrollaron cerca de 61 obras literarias (las temáticas fluctuaron entre el horror, crímenes y detectives, principalmente) respecto a diferentes amenazas que sometían a la infancia de la época.

La infancia como un grupo necesitado de protección ante múltiples amenazas se extendió también al ámbito de los peligros sexuales en las últimas décadas del siglo XX en Estados Unidos, como la pedofilia, la pornografía infantil, los

hombres malos que roban la inocencia, etc. Sin embargo, como relatan Best y Bogle (2014), en el comienzo del nuevo siglo las amenazas asociadas a los niños y jóvenes no provenían de agentes extraños o de los adultos, sino de ellos mismos. Los jóvenes fueron construidos como víctimas de sus propias prácticas sexuales desenfrenadas o salvajes, las cuales remiten a situaciones que los medios de comunicación han hecho populares, pero de los cuáles no hay evidencia de que efectivamente ocurran ni de que sean tan extendidas como han formulado algunos de sus reclamadores. Tal es el caso de las fiestas arcoiris o de los supuestos significados de los brazaletes sexuales asociados a los colores, el *sexting* (envío de textos y fotos sexuales con sus teléfonos celulares), entre muchos otros problemas configurados alrededor de los jóvenes y el sexo (el embarazo adolescente, sexo cada vez más precoz, promiscuidad, etc.). Los datos estadísticos disponibles en varios países sobre el sexo adolescente (edad de inicio, número de parejas sexuales, sexo oral, sexo sin amor, etc.), curiosamente, no convergen con lo que "todo mundo sabe". Por lo que, los autores, se preguntan por qué persisten estas leyendas y otros mensajes exagerados que asocian a los niños y jóvenes con que se vuelven salvajes y muestran cuáles son los beneficios que alcanzan distintos agentes al perpetuar esa visión sobre la sexualidad joven, sean los mismos jóvenes, los padres, los medios, las autoridades escolares, o los expertos.

Conclusiones

La perspectiva teórico-metodológica de Joel Best exige profundizar la mirada en el uso del lenguaje, la comunicación, así como en el espacio público y el contexto sociocultural. Nos invita a estudiar con atención el vocabulario que se usa en las definiciones de los "problemas sociales", el buen o el mal uso de las estadísticas, el papel de los actores sociales (quienes son los reclamadores de atención pública, con quienes han generado alianzas y con quienes oposiciones, quienes gozan de mayor aceptación e influencia, quienes se constituyen como voces autorizadas, entre otros tópicos) y las arenas de discusión pública prevalecientes, así como los cambios sociales generados y los nuevos reclamos que se desarrollan y compiten entre sí.

De acuerdo con lo expuesto en torno al enfoque de Best sobre los problemas sociales, podemos concluir tres aspectos: primero, todos o casi todos, podríamos coincidir en que existen condiciones sociales que nos parecen molestas y

merecen atención pública. Sin embargo, la importancia de cada condición se construye socialmente, en competencia con otros problemas y preocupaciones, según los intereses, recursos y medios utilizados por diferentes actores sociales; segundo, los reclamos se transforman en el tiempo y en el espacio, según la aceptación o críticas que enfrenten a lo largo de su camino al campo legislativo. Según la aceptación o críticas recibidas, un reclamador podrá cambiar estratégicamente los encuadres de su problema, los rasgos que pueden apelar más a las audiencias, la retórica más adecuada. Y, tercero, existen patrones comunes a los problemas sociales, que por más diversos que sean, nos permiten entender su naturaleza social y simbólica.

Aunado a lo anterior, no sobra mencionar que la propuesta de Joel Best nos permite cuestionar el carácter político de los problemas sociales debido a los diferentes grados de atención que pueden adquirir en las diversas agendas sociales, mediáticas o gubernamentales. La importancia de un problema no puede darse por hecho ni su construcción remite a un campo neutral de discusión. Por el contrario, existe un conflicto de intereses permanente, entre diferentes actores, instituciones o movimientos sociales para destacar un reclamo como el más relevante. Esto nos remite a valorar la pertinencia académica de cualquier problema social. Desde esta perspectiva, podemos decir que ningún fenómeno ha agotado su estudio debido a los constantes cambios sociohistóricos que enfrentan, así como su constante re-empaquetamiento con nuevas etiquetas, formulaciones retóricas y expansión de dominios.

Bibliografía

Best, J. (1987). Rethoric in claims-making: constructing the missing children problem. *Social Problems*, 34 (2): 101-121.

— (1989). *Images of issues: typifying contemporary social problems.* Nueva York: Aldine de Gruyter.

— (1990). *Threatened children. Rethoric and concern about child-victims.* Chicago: The University of Chicago Press.

— (1999). *Random violence. How we talk about new crimes and new victims*. Berkeley, CA: University of California Press.

— (2001a). *Damned lies and statistics. Untangling numbers from the media, politicians and activists*. Los Ángeles, Berkeley: University of California Press.

— (2001b). Social progress and social problems: towards a sociology of gloom. *The Sociological Quaterly*, 42 (1), January, pp. 1-12.
— (2006). What´s wrong in declaring war on social problems? M. J. Charo y L. G. Vigilant. *Social problems: readings with four questions*. Belmant, CA: Wadsworth/Cengage Learning, pp. 13-24.
— (2009 [2004]). *Uso y abuso de las estadísticas. La distorsión en la percepción pública, los problemas sociales y políticos*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
— (2013). *Social problems.* Nueva York-Londres: W.W. Norton & Company.
— y Kathleen Bogle (2014). *Kids gone wild. From rainbow parties to sexting, understanding the hype over teen sex.* Nueva York: New York University.
Frigeiro, A. (1995). La construcción de los problemas sociales: cultura, política y movilización. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas* (2): 12-17.
Gusfield, J. R. (2014 [1981]). *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
Harris, S. R. (2012). Studying the construction of social problems. J. Best, *Making sense of social problems*. EUA: Lynne Rienner Publishers, pp. 1-10.
Hiltgarner, S. y C. L. Bosk (1988). The rise and fall of social problems: a public arena model. *American Journal of Sociology,* 94 (1): 53-78.
Parsons, Wayne (2007 [1995]). *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. Buenos Aires: FLACSO-México/Miño Dávila.
Spector, M. y J. I. Kitsuse (1977). *Constructing social problems.* New Brunswick-Londres: Transaction Publishers.

[V]

Gilbert Simondon y la ontología de los objetos técnicos

▲

*David Ramírez Plascencia**

Introducción

Quizá para muchos lectores el nombre de Gilbert Simondon no pareciera contar con la más mínima significación, mucho menos aludir a uno de los pensadores sociales y filosóficos más originales de la posguerra. Sin embargo, el nuevo siglo ha sido especialmente generoso con el pensamiento de este autor y lo ha traído de vuelta como una figura trascendental en el ámbito teórico contemporáneo. Actualmente hay un movimiento importante para recuperar el pensamiento de Gilbert Simondon, testigos de esta revalorización son el creciente número de trabajos escritos sobre su obra entre el año 2000 y el 2015 se han publicado decenas de artículos, libros y conferencias relacionados con Simondon, abarcando campos tan diversos como el estudio de la técnica y la biología. De igual forma se han celebrado encuentros internacionales, talleres y propuesto números especiales en revistas académicas en torno a su figura. El propósito de este trabajo es ofrecer una visión integral del pensamiento de Simondon, así como mencionar las principales contribuciones de su obra a diversos campos de estudio tales como la bioética, la técnica y la ontología (Valencia, 2014). Así también se buscará entender las características del contexto actual que ha permitido la recuperación de su pensamiento, posicionándolo como un autor de vanguardia e imprescindible para explicar esa relación tan estrecha entre individuo y tecnología en la que vivimos actualmente.

* Profesor investigador del Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara. david.ramirez@redudg.udg.mx.

Simondon nació en la ciudad francesa de Saint-Etienne el 2 de octubre de 1924 y murió 75 años después en Palaiseau. Su vida transcurrió entre la enseñanza y la investigación, sin embargo no fue en todo caso un hombre interesado por las cuestiones públicas o el activismo político como en el caso de otros pensadores franceses de posguerra. Tampoco se podría afirmar que haya sido particularmente prolífico al tratarse de su producción académica, esto debido en parte a los padecimientos mentales que sufrió durante años y que al final lo obligarían a terminar su carrera universitaria de manera prematura (Iliadis, 2013: 01). Según su familia y asistentes sufrían episodios graves de una enfermedad, si bien no diagnosticada en su tiempo, dicho padecimiento tenía todos los visos de ser esquizofrenia. Ya para la década de los años setenta su estado de salud le impidió continuar escribiendo y a principios de los ochenta dejó la docencia de manera definitiva (Bardini, 2014: 144).

Su pensamiento teórico puede centrarse, aunque no limitarse, en tres principales obras: *Du mode d' existence des objets techniques*, que corresponde a la parte anexa de su tesis doctoral. Su segundo libro *L'individu et sa genèse physico-biologique* también publicado bajo el nombre *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* que corresponde a la primera parte de su tesis, el cual si bien fue publicado en 1964, tuvieron que pasar 31 años para que fuera reeditado de nueva cuenta en 1995. Y por fin, su último, pero para muchos, su gran texto *L' individuation psychique et collective*, que llegaría a imprenta hasta 1989, paradójicamente el año de su muerte.

Si bien Simondon pasó desapercibido durante mucho tiempo del panorama académico no es posible asentar que su obra no tuvo cierto influjo en sus contemporáneos. Así por ejemplo G. Deleuze acudió de manera frecuente a sus escritos sobre ontología. De igual forma, Marcuse en su obra *El hombre unidimensional* habla favorablemente de sus teorías. Autores como P. Navile y Jean Baudrillard llegaron a citar su trabajo a los pocos años de ser publicado (Guchet, 2010: 02). Pero a pesar de toda esta calificación positiva y muestras de interés la obra de Simondon cayó en desuso y no sería hasta muchos años después en que fuera descubierto de nueva cuenta. En cierto sentido, el destino de la obra de Simondon sufrió el mismo fin que la de otro pensador francés, Gabriel Tarde, cuya obra está relacionada en cierta manera con la difusión social de las invenciones técnicas y cuyos textos pasaron varias décadas empolvándose en las estanterías. Una de las causas del olvido sobre Simondon radica en el hecho de que durante mucho

tiempo el mundo académico prestó poca atención a los estudios sobre la técnica y su relación con el mundo social. El surgimiento de un nuevo interés sobre estudio social de la tecnología en el siglo XXI ha propiciado que autores como Tarde y Simondon regresen a la palestra académica renovados bríos.

Una presencia más determinante de la tecnología en las sociedades modernas ha hecho que temas relacionados con la bioética, las cuestiones ambientalistas y la informática retomen un especial interés en la agenda pública (Andrade, 2008: 09). Es precisamente en esta coyuntura, donde las ideas de Simondon sobre cibernética, biología e individuación retoman un papel preponderante en las discusiones académicas. Así por ejemplo, referente al problema ambiental, existe una discrepancia peligrosa, en términos de Simondon, con respecto a la separación de la esfera técnica y la esfera de la cultura, esta disgregación no sólo es incorrecta sino que ambos aspectos se complementan. No se debe pensar en que el problema ambiental es ocasionado por una fuerza ajena, inhumana y fría que subyace en la tecnología, sino que los objetos técnicos, pensemos en la maquinaria industrial, deben ser considerados como elementos más cercanos al hombre y, por lo tanto a su realidad, ambos tienen una realidad compartida no antagónica.

Otro aspecto que ha ayudado con mucho a la difusión de la obra de Simondon entre la comunidad académica, es una nueva tendencia que se centra en repensar la forma en que conceptualizamos los objetos cotidianos de la vida, especialmente aquellos de carácter técnico. Simondon ayuda a reflexionar sobre las relaciones tradicionales que se les han dado a los objetos, y en este sentido tenemos a nuestra disposición una miríada de campos de estudio. Así por ejemplo en el caso de internet, el ciberespacio y el mundo digital, se les puede dar un nuevo cariz a elementos tan comunes en la vida diaria como son a los perfiles en Facebook o a los videos en YouTube (Hui, 2012: 380). De igual forma se puede indagar sobre la cuestión de los objetos digitales, el uso de las ideas de Simondon, nos invita a crear una génesis de estos objetos y estudiar su evolución técnica, pero sobre todo buscar la especificidad de dichos artefactos y desde ahí hacer conexiones con su medio (*ibid.*: 387).

Simondon en síntesis

Abordar un autor como Simondon y tratar de hacer un mapeo de sus ideas más importantes es, con mucho, una tarea complicada y con alcances limitados. No

sólo se trata de la complejidad del vocabulario en sí, sino debido al gran espectro de posibilidades que puede alcanzar su obra, misma que apenas está siendo publicada, revalorizada y estudiada, en cierto sentido estamos en un proceso de ampliación y consolidación de su corpus teórico. Acometer el trabajo de leer a Simondon y exponer su pensamiento nos remite no sólo a toparnos con la densidad de sus palabras sino también con el problema de que requiere conocimientos previos, al menos con respecto al estudio de la ontología, la cibernética, la técnica, filosofía del conocimiento, y psicología. Quizá esta sea una de las más grandes problemáticas para acceder a su obra, pero en cierto sentido, es debido a esta complejidad, que es posible encontrar un pensamiento único, rico y extremadamente inclusivo, capaz de abarcar los aspectos más puntuales de la vida pero también los más abstractos.

Quien se adentre podrá admirar una obra que sirve de síntesis a problemáticas e ideas que buscan tener una repercusión global e integral. Quizá una de las particularidades más importantes que subyacen en los textos de Simondon sea la conjunción entre estudios de filosofía, investigaciones sobre técnica, así como psicología y biología. Estas pesquisas heterogéneas le permitieron tener una visión amplia sobre las relaciones entre técnica, ciencia, cultura y biología. En cierto sentido esta unión entre disciplinas duras o físicas y los campos sociales o del espíritu, es un eje conductor a lo largo de toda su obra. Trabajar sobre una teoría capaz de englobar estos dos campos, tan disímbolos a simple vista, en este sentido Simondon es un heredero directo del pensamiento enciclopedista del siglo XVIII (Chabot, 2003: 07). Su pensamiento puede ser visto de manera general como una apelación a la integración universal del conocimiento a la manera del humanismo renacentista. Pero un enciclopedismo diferente capaz de crear una nueva visión humanista donde los campos del pensamiento se complementen unos con otros (Barthélémy e Iliadis, 2015: 108).

Del lado de la epistemología, la propuesta de Simondon parte de la unificación de las ciencias sociales y naturales, en este sentido su propuesta tiene un símil con la proposición de la consiliencia de E. Wilson. Simondon propone que el estudio de la ciencia debe partir de una integración entre la tecnología y la cultura humana. Este paradigma nace de una visión biológica, de ahí que las ideas de este autor sean bastante utilizadas en cuestiones de bioética, o bien como fundamento para el *bioart*. Es en esta lógica de unión entre lo natural y lo social, entre lo técnico y lo humano en donde los estudios de Simondon

nos aportan elementos importantes en las discusiones tradicionales sobre la diferencia entre el ser humano y el objeto técnico, un debate que es recurrente en campos tan diversos como la medicina o las cuestiones ambientales en donde se ha tratado siempre de enfatizar esa diferencia, pero para Simondon esta discusión no tiene una base sólida porque siempre hay una humanización implícita de la máquina.

La naturaleza humana desde el punto de vista de Simondon, se mueve bajo dos lógicas: por un lado, la cuestión biológica y, por otro, la técnica que influye de manera directa en la estabilidad de la normativa del sistema social. La normatividad biológica se posiciona desde el nacimiento del individuo, el cual sufre un proceso de integración al sistema social. Pero por el otro lado, la normatividad técnica siempre es dominada por su relación con el medio natural, y no puede ser comprendida en su totalidad por la normatividad social establecida a través de las prácticas (Bardin, 2015: 137). Pero si bien ambos sistemas normativos están en fricción constante, es mediante la presencia de ambos procesos (biológico y técnico) en que es posible la existencia de la cultura.

Aunque el pensamiento de Simondon ha tenido influencia en la obra de autores importantes para el pensamiento social como Gilles Deleuze o Bernard Stiegler. Lo cierto es que durante mucho tiempo el repertorio conocido de su obra se centró únicamente en el texto *Du mode d'existence de los objets techniques*, dejando otros textos importantes, tales como *L'individu et sa genèse psycho-biologique* en la sombra durante mucho tiempo. Ha sido principalmente a través de la labor de difusión de autores como Jean-Hughes Barthélémy (2005), quien dedicó su tesis doctoral del año 2003 a este autor, en que otras obras se han ido traduciendo y conociendo en una esfera académica más amplia. En cierto sentido Simondon, es el más conocido de los autores desconocidos, "*le plus connu des inconnus*" porque muchas de las ideas se han esparcido de manera tácita o inadvertida en el campo académico y al momento de apelar a la autoría no hay manera de designar al padre. El rescate de Simondon viene fuertemente apadrinado de la mano de algunos académicos dedicados a los estudios sobre técnica, pero también, sin parecer nada contradictorio pues se complementan ambos aspectos, de filósofos. Y esta es precisamente una de sus complejidades, es decir el carecer filosófico con el que aborda el estudio de los objetos técnicos lo que hace que sus obras tengan un lenguaje difícil con ciertos obstáculos para su entendimiento (Pérez, 2006: 03).

Un problema clave, mencionado anteriormente, para todos aquellos que deseen abordar el trabajo de Simondon recae en el hecho de que su obra ha sido distribuida muy pobremente a lo largo del tiempo. Su tesis fue publicada parcialmente y de manera discontinua, y mucha de su producción posterior, ensayos y cursos, apenas están siendo publicados mediante la edición de libros recopilatorios. Luenga decir que sus textos sólo se han traducido parcialmente al inglés y el español. Sin embargo aquello a lo que es posible acceder, incluso con sus limitaciones, ayuda para tener una panorámica significativa sobre el autor. De entrada se puede aseverar que los textos, si bien abarcan campos tan variados como la psicología, la técnica y la cibernética entre otros, pueden ser englobados en dos principales temáticas o campos coincidentes: por un lado, el problema de los objetos técnicos y, por el otro, la cuestión de la individuación. Será bajo este esquema explicativo en que el pensamiento de Simondon será abordado en este trabajo. No hace falta mencionar que no es posible abarcar la totalidad de los temas simondianos, por lo cual la siguiente exposición tiene una función más bien didáctica y de divulgación de las ideas de un autor que cada vez está siendo más reconocido y cuyos fundamentos están más presentes en los debates académicos actuales.

En los últimos años se han realizado esfuerzos importantes por divulgar la obra de Gilbert Simondon, prueba de ellos son las reediciones de sus obras, así como la traducción a otras lenguas de sus textos más importantes. Este movimiento ha tenido como resultado la recopilación y publicación de algunas conferencias, textos, y seminarios inéditos, en este caso, tenemos el volumen denominado *L'invention dans les techniques: cours et conférences* (2005) que recopila algunos trabajos realizados en torno a la relación técnica y cultural, tratada como tema principal en su obra *Du mode d'existence des objets techniques*; también tenemos la creación de la revista *Cahiers* de Simondon, un espacio para difundir los estudios sobre el creador de la teoría de la individuación. En el año 2010, el sello editorial, Les Éditions de la Transparence, realiza la publicación bajo el nombre *Imagination et invention* de una selección de conferencias que sirven como soporte para otra obra central de Simondon *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (2010). De ahí que podemos aseverar que aún nos falta una importante parte de su trabajo, especialmente obras de carácter auxiliar y explicativo de sus grandes temas, algunas de ellas vienen a servir de anclaje para vincular los aspectos más generales con temáticas par-

ticulares como son la información. En español, hoy en día, es posible acceder a su obra a través de los siguientes textos: *Curso sobre la percepción, Imaginación e invención*, *Comunicación e información* y *La individuación*, todos ellos en la editorial argentina Cactus, y *El modo de existencia de los objetos técnicos* en Prometeo Editores.

Finalmente, un aspecto lúdico pero a la vez desafiante al aproximarse a la obra de Simondon, es el hecho de que no es claro si sus ideas están más relacionadas con el estudio de la tecnología, o bien con el estudio de la ontología o bien ambas son partes complementarias de una misma realidad (Guchet, 2012: 76). El anterior punto explica el hecho de encontrar una diversidad tan grande dentro del círculo de lectores de la obra de Simondon: porque dentro de sus textos se pueden encontrar ideas que pueden aplicarse a distintos campos del pensamiento. De ahí que no sea infructuoso preguntarse si la obra de Simondon puede pensarse como una redefinición del individuo que sirve como etapa previa para poder abordar propiamente el estudio de las máquinas, o bien, sus estudios sobre filosofía de la técnica sirven para ejemplificar una filosofía más general del individuo? Sea cual fuera la respuesta, lo cierto es que la obra de Simondon es una apuesta a mirar la reflexión social y técnica como complementos del estudio una misma realidad. De ahí que la mayoría de los autores apuesten por abordar sus textos desde un punto de vista integral (*ibid.*: 77).

La cuestión técnica

Una de las singularidades más importantes con respecto al pensamiento de Simondon, es el hecho de que su obra haya permanecido tanto tiempo en el olvido, quizá sea en cierto sentido que no había llegado su tiempo, y sea esta época, marcada con profundo uso de la tecnología, un laboratorio ideal para la aplicación de las ideas de Simondon sobre la tecnología, en este sentido la vida en un mundo tan fuertemente ligado a las máquinas nos invitan a considerar hasta qué punto los objetos técnicos modifican su medio y con ellos a nosotros mismos. Esta clase de interrogantes fueron las que se planteó en Simondon en 1958 en su tesis doctoral, misma que se ha consolidado como fuente inagotable de ideas ontológicas, técnicas, filosóficas y psicológicas. En términos generales, la primera parte de la obra *Du mode d'existence des objets techniques* está consagrada a los principios y ejemplos relacionados con la naturaleza de los objetos

técnicos; la segunda, por el contrario, aborda comentarios puntuales sobre la obra de N. Wiener relativa a la cibernética y la tercera parte está vinculada con el estudio filosófico de la existencia de los objetos técnicos.

La obra de Simondon fue altamente influenciada por el texto de Norbert Wiener. En su texto *Cibernética, o sobre el control y comunicación en el animal y la máquina*, Wiener da nacimiento a una disciplina que busca encontrar paralelismos entre los procesos animales y las máquinas, principalmente en la forma en qué estos procesos son regulados y la manera en qué se comunican. Según este texto a nivel fisiológico el cuerpo humano puede ser estudiado como una máquina dado el gran nivel de especialización que necesita tener cada una de sus partes para poder autorregularse internamente, pensemos en el calor, el nivel de pH, el funcionamiento del sistema nervioso o el hormonal. Según la cibernética, el proceso mediante el cuerpo puede regularse con relación al medio ambiente requiere un sistema de procesamiento de información que le permita analizar los datos del exterior y poderse alinear internamente (1965: 97). Wiener llegó a la creación de esta ciencia a través del estudio y conjunción de varias disciplinas tanto del área social como natural, de ahí el interés de Simondon por adentrarse en las ideas de Wiener, Simondon sería de hecho de los primeros académicos franceses interesados seriamente por el estudio de la cibernética no es pues de extrañar que el texto *Cibernética* tenga un papel preponderante en la obra simondiana. Y es precisamente en esa búsqueda de similitudes entre el animal-máquina donde ambos pensamientos convergen.

Para Simondon el estudio de la tecnología no se basa solamente en comprender la forma en que funcionan las máquinas, sino más bien en el análisis del proceso mediante el cual los objetos más simples devienen hasta los más complejos y su relación con el hombre (Guchet, 2010: 17). El concepto de ciencia para Simondon no es un modelo normativo, y tampoco hace uso de este concepto para validar su filosofía; es decir, no plantea sus lineamientos generales como un imperativo general del cual se deprenden los demás puntos, sino más bien, su obra plantea la posibilidad de que las cuestiones físicas, químicas y biológicas son a su vez individuaciones que condicionan la existencia de lo sensible. Para Simondon los conceptos científicos no corresponden al realismo o al naturalismo sino que por el contrario se van construyendo. De ahí que distinga la ciencia hecha de la ciencia en estado de creación (Atamer, 2014: 01).

Una de las aportaciones de Simondon al estudio de la tecnología es su propuesta de estudiarla desde la observación de la relación operacional entre el objeto y su medio. Esta perspectiva rompe con el paradigma tradicional de pensar en los objetos técnicos como meros elementos estructurales y funcionales con un fin específico, pero separados del mundo cultural (Boucher y Harrop, 2012: 01). Bajo este fundamento las formas emergentes no pueden ser deducidas de las formas previas ya dadas. En otras palabras las funciones tecnológicas no pueden ser explicadas por las formas con las cuales se relacionan. Una función es un efecto más que una correspondencia o una explicación (*ibid*.: 03). Uno de los argumentos cruciales de Simondon con respecto a la técnica tiene que ver con la invitación a analizar aquello qué es cultura y aquello qué es técnica y como el simple hecho de pensar en una separación tajante entre los dos, es con mucho un error de comprensión de la naturaleza de los objetos técnicos (2012: 10). Para el autor, la génesis de un objeto técnico no tiene una explicación fácil de asentar, pero un punto de partida en este sentido es empezar por explicar esta génesis a partir de la individuación del objeto técnico, es decir, de su propio proceso de especialización, su evolución depende de este proceso de diferenciación y adaptación al medio.

Simondon concibe los objetos técnicos como un sistema tecnológico concreto que tiene una función particular que realizar (Ait-El-Hadj, 2000: 24), es decir, las cosas no son meros objetos ocupando un espacio en la sociedad sino que el objeto sufre un proceso de "concretización" mediante el cual a través de una serie de reorganizaciones logra manifestar la estructura más adecuada para realizar su función principal. El objeto técnico se va adecuando al medio, al mismo tiempo que este proceso de adecuación modifica a su vez al medio. Como se ha leído anteriormente, los objetos técnicos tienen una especie de génesis, un término que se asocia más bien con los seres vivos, y bajo esta afirmación, se diferencian de ser unas simples cosas inertes, algo que ya está dado; por el contrario, para Simondon, los objetos técnicos son unidades que están en formación, precisamente a este proceso de elaboración lo denomina "concretización", una fase mediante la cual los objetos técnicos evolucionan mediante la diferenciación y el refinamiento desde lo primitivo hasta formas con un alto nivel grado de integración funcional. Para Simondon (2012) los objetos técnicos no son ajenos a la cultura ni mucho menos su antagónico, al contrario, lo que las máquinas y los seres vivos tienen en común es que sólo ellos pueden ser

tomados en cuenta en términos de su funcionalidad operativa. Para el autor, el motor del cambio tecnológico en una sociedad determinada surge a través de la resolución de las contradicciones internas en los objetos técnicos durante el proceso de adaptación para cumplir con su función principal, así las entidades técnicas cambian a través de la convergencia y la adaptación, y se unifican internamente en un sistema de resonancia intrínseco.

Individuación ontológica de los objetos técnicos

La idea de crear una teoría general sobre los sistemas u objetos técnicos y su evolución ha sido una preocupación añeja en el pensamiento francés (Bontems, 2009), Simondon en este sentido es un continuador más, para muchos el mejor exponente de esta búsqueda. En 1932 Jacques Laffite impulsó mediante la publicación de su libro *Réflexions sur la science des machines*, la fundación de una ciencia de las máquinas, una disciplina autónoma que se encargase del estudio de los sistemas técnicos, a esta disciplina Laffite también le llamó Mecanologie (1972: 32).

En una entrevista realizada a Simondon en 1968, se le cuestionó sobre el propósito que tendría una ciencia de los objetos técnicos o mecanología, a lo que él respondió a esta interrogante, argumentando que esta disciplina debería estar enfocada principalmente a dilucidar el cómo los objetos técnicos existen como una unidad sólida, pero también cómo se consolidan como un vínculo entre el hombre y el mundo. Y responder a cuestionamientos puntuales sobre ¿qué es aquello que fundamenta como la esencia de un objeto? En la entrevista (Simondon, 2009) afirmaba que esta búsqueda relativa a la naturaleza de los objetos técnicos no era de ninguna manera nueva, sino que ya existía desde antes una mecanología como una tendencia social, así por ejemplo dentro de la literatura esta temática enfocaba en la relación entre la industria y el estado natural, las novelas de Julio Verne son en este caso un buen ejemplo.

Simondon, siguiendo a Laffite, establece el concepto de los linajes técnicos para entender la forma en que han evolucionado los objetos. Estos linajes como sea, no pueden ser determinados por el funcionamiento ni por la utilización de los objetos, dado que el funcionamiento no tiene nada que ver con el objeto en sí mismo si no en las percepciones de los usuarios. Para Simondon, sin embargo, la evolución de los objetos corresponde a una realidad ajena a los usuarios,

sino que ésta depende principalmente del funcionamiento interno. Es precisamente el trabajo de la mecanología encontrar estas relaciones o linajes a partir del funcionamiento interno de los objetos técnicos.

En una recopilación de sus cursos más famosos sobre psicología, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, Simondon nos invita a reflexionar sobre uno de los aspectos más esenciales del ser humano, la unidad entre la vida animal y el hombre, es decir, hasta dónde se encuentra el instinto y hasta dónde el intelecto, pero sobre todo en qué parte subyace el punto medio entre ambos aspectos (2004: 19). Lo animal y lo humano no son antagonistas, sino complementos, lo uno no puede ser sin lo otro, afirma el autor. A lo largo de este texto, *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, se plantean los siguientes cuestionamientos: a) ¿Cuál es la diferencia central entre el hombre y el animal? b) ¿Es posible conocer esta diferencia, y establecer sus límites? c) ¿Si hay diferencia entre hombre y animal, entonces cuál de ella es superior a la otra? Y d) ¿Pero si no es viable establecer esta diferencia, es posible entonces seguir con un modelo tradicional donde los animales son concebidos bajo un esquema humano? Son precisamente estas interrogantes un preámbulo para adentrarnos en la discusión ontológica relativa a la individuación de los seres. Como se podrá observar más adelante para Simondon es importante establecer cuestionamientos que nos hagan dudar de las categorías ontológicas heredadas. En este sentido, vale la pena replantearse las diferencias entre el hombre y el animal, pero sobre todo entre el hombre y los objetos técnicos.

Parte de la vigencia de los textos simondianos recae en la interpretación particular sobre los modos de existencia de los objetos y de los individuos. Así, por ejemplo, la presencia de un individuo anticipa los modos de existencia no-individuales, así como ejemplo la existencia de información revela un sistema que la ha generado. En este sentido, el mundo es más que la mera suma de individuos. De esta manera vivimos en una red donde lo pre-individual, ese estado de metástasis, tiene su lugar e importancia. Pero Simondon no sólo da una gran importancia a la relación entre el individuo y la red, sino también, como se ha mencionado anteriormente, los objetos no son simples cosas, sino creaciones con un objetivo más o menos definido y que no ocupan un mero espacio en el medio, sino que también contribuyen a su creación. En este sentido vemos una clara referencia a la teoría del Actor-Red de Latour.

Un punto importante para entender las ideas de Simondon sobre el ser, es entender que su posicionamiento ontológico descansa en una sobrecrítica a las

ideas sobre la naturaleza del individuo de Parménides, el cual asienta que el ser es inamovible, y no hay posibilidad lógica de la existencia de un no-ser, pero en este sentido Simondon establece que el ser está en desarrollo y en proceso de constituirse. Por lo tanto, hay un estado pre-individual del cual depende el desarrollo del ser, a esto Simondon lo llama proceso de individuación. El sujeto es, por lo tanto, el pináculo del individuo pero también de su carga pre-individual.

Para Simondon la cuestión medular de la ontología nos remite necesariamente al problema de la individuación, y es que la individuación no es una posesión ni una propiedad ni una forma dada sino más bien una operación (Savary, 2002: 195). A grandes rasgos la proposición ontología simondiana puede ser descrita como la teoría de las operaciones o del cambio. Bajo este esquema el individuo no es una sustancia o una forma dada, aquí se puede apreciar un ataque directo a la idea aristotélica del hileformismo, es decir, que todas cosas están constituidas por materia y forma, sino es el resultado de un proceso, el fruto de un entramado de relaciones (Virno, 2005).

De ahí que dentro del estudio de las ideas ontológicas Simondon sea llamado el padre de la doctrina del realismo de las relaciones (Barthélémy y Bontems, 2001: 14). Porque su propuesta se fundamenta en una reflexión fuerte sobre la individuación, el proceso mediante el cual un sistema se particulariza mediante una serie de operaciones. En este proceso de individuación, el ser sufre una serie de operaciones con el fin de mejorar sus estructuras genéricas. Este proceso de individuación es, según Simondon, una necesidad intrínseca de todo ser, sin importar si pertenece al mundo físico, vital social o psíquico.

En términos concretos, la individuación es una operación mediante la cual se actualiza lo real a partir de un medio pre-individual (*ibid*.: 41). Para Simondon, lo pre-individual debe ser visto como una fase del ser, no como una etapa desconectada del mismo, sino un lapso que ocurre en su proceso de individuación (1998: 102). Es a través de la mediación de los objetos técnicos que la relación interhumana es creada formándose de esta manera un modelo de transinvidualidad, en otras palabras, una relación indisoluble entre el hombre y la máquina.

Conclusiones

Una de las razones más importantes del por qué del retorno de Simondon al debate académico contemporáneo tiene que ver con su influencia en las dis-

cusiones sobre ética y bioética. Con respecto a la bioética las ideas sobre individuación son conceptos clave para entender como la realidad tecnológica, especialmente en el área médica, afecta nuestra concepción tradicional sobre lo que es un individuo. Para Simondon el cuerpo no es algo dado sino algo que se va formando, y el proceso de individuación es la fuerza que lo constituye no su punto final (Manning, 2010: 118). Especialmente si pensamos en la propagación cada vez más amplia del uso de dispositivos técnicos en la atención sanitaria, así como la irrupción de la genética en el estudio de embriones humanos y el mapeo del ADN humano (Landes, 2014: 153). Pero también las ideas de Simondon tienen una gran influencia en la cuestión bioética feminista, basta pensar, por ejemplo, en las tecnologías relacionadas con la medicina reproductiva, o bien entender el hecho de que lejos de considerar a la tecnología como un elemento ajeno y aislado de nuestra realidad como seres humanos, estos instrumentos son productos de patrones sociales, valores y razonamientos, estas tecnologías al aplicarse redefinirán los límites y oportunidades de la reproducción humana en el futuro (*ibid*.: 173).

La tecnología actual ha permitido que cada vez más los seres humanos sean capaces de ser sanados y mejorados de manera artificial. La técnica ha facilitado no sólo la exploración del cuerpo humano de una manera que en años anteriores parecería ciencia ficción. Los avances en medicina permiten no sólo los trasplantes de órganos o de algunas partes del cuerpo como la cara, sino también el uso de prótesis cada vez más precisas gracias al uso de impresoras en 3D (tercera dimensión); este tipo de procedimientos han creado situaciones donde el software, el plástico y el metal se han integrado con el aspecto biológico de manera simbiótica. Lo que podemos aprender de Simondon para poder analizar estas situaciones es que el cuerpo humano no es una postura cerrada o terminada sino un objeto sujeto a abierto y sujeto a cambios. De ninguna manera inmutable (Donnarumma, 2015: 75). La influencia de las ideas de Simondon también trasciende los campos de la academia y han llegado al arte; un ejemplo, en este caso, es la influencia de su obra en los estudios estéticos donde la relación biológica y técnica se funde en lo que se denomina *bioart*. El bioart es una búsqueda del aspecto biológico en la cuestión técnica, la unión entre aquello que está vivo y lo que es inerte como aspectos complementarios, no excluyentes. En este sentido, los objetos son vistos no sólo como un resultado único e irreversible sino como el escenario de la individuación perpetua. Una metástasis en proceso (Lapworth, 2015: 22).

El avance tecnológico y científico siempre ha fascinado la imaginación humana pero al mismo tiempo estos avances han asustado e inquietado a la sociedad. En la cultura popular y el entretenimiento tenemos muchos ejemplos de cómo la tecnología no sólo ha ayudado a mejorar el nivel de vida de las personas, sino también ha puesto en riesgo su propia existencia. Así por ejemplo en el cine podemos apreciar el caos y el miedo a la industrialización en la película muda de Charles Chaplin, *Tiempos modernos* o por ejemplo el dilema máquina humano en la película de finales del siglo xx, *Matrix*. Para muchos la industrialización y los avances de la ciencia ponen en entredicho la naturaleza del ser humano; se da por sentado que los objetos técnicos son, con mucho, elementos ajenos a nuestra esencia y deben ser limitados. Algunos organismos internacionales como *Green Peace* son la punta de lanza de un pensamiento que busca limitar la tecnología, especialmente aquella con fines de explotación de recursos naturales, bajo el argumento de que están terminando con la calidad de vida de las personas al afectar el medio ambiente, y aunque en parte este argumento es verdad, lo cierto es que se ha creado una idea bastante enfermiza y perversa de la tecnología considerándolo como algo malo. Hoy en día, hay un movimiento internacional que busca regresar a los cultivos orgánicos sin abonos artificiales, o bien se busca eliminar cualquier cosa que tenga visos de ser adulterado mediante el uso de la tecnología; incluso se pueden leer algunos argumentos en contra de pasar el tiempo utilizando las redes sociales y los dispositivos móviles, haciendo un llamamiento a una vida con la menor presencia de aparatos tecnológicos.

Es dentro de esta polémica donde las ideas de Simondon sobre la naturaleza de los objetivos técnicos tienen una gran valía. Porque lejos de pensar en que la cultura y técnica deben estar separados, ambos se reposicionan, son complementos de una misma realidad. Y tal parece que es en esta época donde se siente con más fuerza ese impulso por negar esa otra parte y por crear un sistema que nos proteja del mundo de tecnología (Hayward y Dionysius Geoghegan, 2012: 03). Sin embargo, ese mundo de las máquinas ha sido moldeado por el mismo medio que ha formado al ser humano, y de ahí que se debe pensar a los objetos técnicos como algo más cercano a nosotros mismos, no como objetos ajenos y extraños.

En cierto sentido la ignorancia de la realidad técnica en nuestra vida cotidiana ha creado no sólo una animadversión contra la tecnología, y una defensa a ultranza del hombre a expensas de esta última, a la cual se le ha relegado a una existencia inconexa de la cultura. Esta situación ha creado una relación de

oposición entre cultura y tecnología, el hombre y la máquina, la cual evita que soslayemos la realidad humana en el mundo de la técnica (Hoel y Tuin, 2012: 200). Quizá una de las paradojas de nuestro tiempo es que a pesar de que estamos imbuidos en un mundo totalmente tecnologizado, no sólo por la cuestión de internet, los celulares y tabletas, sino por el uso de automóviles, electrodomésticos, etc. persista una reticencia y miedo hacia esa misma tecnología con la que tenemos que convivir en el día a día (Schmidgen, 2012: 19). Esto provoca que surja un proceso de demarcación de la cuestión tecnológica a la que damos el mote de deshumanizada. Una separación entre hombre y máquina. En este sentido Simondon nos invita a reflexionar sobre las razones de esta contradicción. Por un lado, los hombres han relegado a los objetos técnicos al simple estatus de cosas, aunque por el otro lado también expresan una admiración idealista y utópica de las máquinas, pensemos por ejemplo en los robots creados en Japón o bien la inteligencia artificial. En este sentido, uno de los principales objetivos de Simondon es establecer una alternativa axiomática en el campo epistemológico de las ciencias humanas que nos evite caer en la seducción de una antropología excluyente (Scott, 2014: 201). Para Simondon la técnica es un complemento de la cultura no su antagonista.

Bibliografía

Ait-El-Hadj, S. (2000). The French School's contribution to technological systemics applied to Internet considered as a technological system and a technological object. IEEE *International Symposium on Technology and Society, 2000. University as a Bridge from Technology to Society*, pp. 23-28.

Andrade, T. N. de (2008). Technology and environment: Gilbert Simondon's contributions. *Environmental Sciences*, 5 (1): 7-15.

Atamer, E. (2014). *Gilbert Simondon: physical, vital, and collective individuations through transductive articulation of sciences*. Ph. D. EUA: Ann Arbor.

Bardin, A., ed. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon*. Vol. 19. Dordrecht: Springer Netherlands.

Bardini, T. (2014). Simondon, individuation and the life sciences: interview with Anne Fagot-Largeault. *Theory, Culture & Society*, 31 (4): 141-161.

Barthélémy, J.-H. (2005). *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. París: Éditions L'Harmattan.

— y V. Bontems (2001). Relativité et réalité. Nottale, Simondon et le réalisme des relations. *Revue de Synthèse*, 122 (1): 27-54.

Barthélémy, J.-H. y A. Iliadis (2015). Gilbert Simondon and the philosophy of information: an interview with Jean-Hugues Barthélémy. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 23 (1): 102-112.

Bontems, V. (2009). Gilbert Simondon's genetic "mecanology" and the understanding of laws of technical evolution. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 13 (1): 1-12.

Boucher, M.-P. y P. Harrop (2012). Gilbert Simondon milieus, techniques, aesthetics introduction to inflexions issue 5. *Inflexions*, *5*: I-III.

Chabot, P. (2003). *La philosophie de Simondon*. París: Librairie Philosophique Vrin.

Donnarumma, M. (2015). Nigredo: configuring human and technological bodies. A. Adamatzky y T. Schubert, eds. *Experiencing the unconventional: science in art*. Nueva Jersey: World Scientific Publishing Co.

Guchet, X. (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. París: Presses Universitaires de France-PUF.

— (2012). Technology, sociology, humanism: Simondon and the problem of the human sciences. *SubStance*, 41 (3): 76-92.

Hayward, M. y B. Dionysius Geoghegan (2012). Introduction: catching up with Simondon. *SubStance*, 41 (3): 3-15.

Hoel, A. S. y I. van der Tuin (2012). The ontological force of technicity: reading Cassirer and Simondon diffractively. *Philosophy & Technology*, 26 (2): 187-202.

Hui, Y. (2012). What is a digital object? *Metaphilosophy*, 43 (4): 380-395.

Iliadis, A. (2013). Informational ontology: the meaning of Gilbert Simondon's concept of individuation. *Communication* 1, 2 (1): 1-19.

Lafitte, J. (1972). *Réflexions sur la science des machines*. París: Vrin.

Landes, D. A. (2014). Individuals and technology: Gilbert Simondon, from ontology to ethics to feminist bioethics. *Continental Philosophy Review*, 47 (2): 153-176.

Lapworth, A. (2015). Theorizing bioart encounters after Gilbert Simondon. *Theory, Culture & Society*, 1 (1): 1-28.

Manning, E. (2010). Always more than one: the collectivity of a life. *Body & Society*, 16 (1): 117-127.

Pérez, P. (2006). El caso Simondon. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 2: 2-21.
Savary, C. (2002). Simondon. Individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel. *Dialogue*, 41 (1): 193-196.
Schmidgen, H. (2012). Inside the black box: Simondon's politics of technology. *Substance*, 41 (3): 16-31.
Scott, D. (2014). *Gilbert Simondon's psychic and collective individuation: a critical introduction and guide.* 1a. ed. Paperback. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Simondon, G. (1998). *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
— (2004). *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. París: Ellipses Marketing.
— (2005). *L'invention dans les techniques: cours et conférences*. París: Seuil.
— (2009). Entretien sur la mécanologie. *Revue de Synthèse*, 130 (1): 103-132.
— (2010). *Communication et information*. París: Presses Universitaires de France-PUF.
— (2012). *Du mode d'existence des objets techniques*. París: Éditions Aubier.
Valencia, J. D. P. (2014). La bioética y el pensamiento sistémico. El diagrama de la vida desde las perspectivas de Gilbert Simondon y Gilles Deleuze. *Revista Lasallista de Investigación*, 11 (1): 133-141.
Virno, P. (2005). Gli angeli e il general intellect. L'individuazione in Duns Scoto e Gilbert Simondon. *Essais,* www.filosofia.it, rivista on-line. Italia, pp. 1-14.
Wiener, N. (1965). *Cybernetics, second edition: or the control and communication in the animal and the machine*. 2a. ed. Nueva York: The MIT Press.

[VI]

Paul Ricoeur: de la hermenéutica reflexiva a la metodología de las ciencias sociales

▲

*Eduardo Hernández González**

Introducción

El presente trabajo se inscribe en el interés colectivo, de quienes participamos en este libro, de explorar el acervo teórico e intelectual de la teoría social, que pretende dar cuenta del origen, los cambios y funcionamiento de la sociedad, a través de sus principales pensadores.

No es de extrañar entonces que se incluya a Paul Ricoeur en razón de que se trata de uno de los intelectuales consagrados como clásicos del pensamiento social y filosófico actual, pero a la vez es también uno de los más contemporáneos. Sabemos que el auge de su pensamiento logró la cúspide apenas a finales de la década de los ochenta y sus últimas obras publicadas en vida aparecieron en francés en 2004, un año antes de su muerte, ocurrida el 20 de mayo de 2005. Desde entonces el interés por su legado no ha cesado y a pesar de ser un autor del que tenemos una escasa distancia temporal su pensamiento ha sido objeto de una amplia exégesis. Sus idean han permeado diversos ámbitos y disciplinas, desde la filosofía, la antropología, la sociología, la crítica literaria, la historia, las ciencias del lenguaje y las ciencias jurídicas, entre otras.

El pensamiento de Ricoeur se encuentra compendiado en al menos 35 libros e innumerables documentos en francés según se consigna en el sitio académico oficial Paul Ricoeur (disponible en: ricoeur.iaf.ac.at/FR/index.htm), así como

---

* Profesor investigador del Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara.

los sitios web dedicados a la difusión y análisis de su pensamiento.[1] Su obra ha sido traducida a diversos idiomas, en particular al español, además de innumerables documentos y revisiones críticas de la filosofía ricoeuriana.

Mucho se ha escrito en torno de la figura del pensador, sobre todo para destacar su rigor teórico y metodológico, así como una actitud siempre abierta al diálogo, dispuesto a enfrentar sus ideas con las de sus contemporáneos, con un marcado desapego a lo dogmático (Dosse, 2013). No obstante, no es propósito de este trabajo abundar en la historia personal del autor, por lo que en su lugar sugiero la lectura de la excelente biografía intelectual de François Dosse, publicada y reeditada en 2008 y en 2013 traducida y publicada en español y por supuesto la autobiografía publicada por primera vez en inglés con el título *Intellectual autobiography of Paul Ricoeur* e innumerables trabajos que dan cuenta de la vida y obra del autor, así como los sitios web dedicados a la exégesis de su pensamiento.

Mi propósito en este capítulo es ofrecer algunas pistas que permitan a los lectores interesados transitar por el pensamiento de Ricoeur, mediante un esfuerzo de síntesis de algunas de sus principales ideas y búsqueda de las conexiones con el contexto intelectual en el que se desarrollan. Para ello, sugiero y describo los caminos posibles para llegar por la vía corta a uno de los temas centrales de su obra: el de la hermenéutica. Para ello, me propongo identificar los rasgos esenciales de su propuesta filosófica que se va definiendo a partir de sus distanciamientos y sus filiaciones con sus precursores y sus contemporáneos.

Una vez reconocidos los puntos de partida del autor, procedo a identificar las tradiciones teóricas que alimentan su propuesta y a partir de ello, centro la atención de mi exposición en la mediación que permite conciliar la brecha, inaugurada por Dilthey, entre la comprensión y la explicación (Beuchot, 1989; Ricoeur, 2003, 2013), esto es, entre las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza, para llegar a la descripción de la propuesta de una filosofía hermenéutica que rinde frutos en diversos campos de la filosofía y en particular su contribución a los modelos interpretativos en la metodología de las ciencias sociales.

El bagaje teórico de la obra de Ricoeur plantea numerosas dificultades para su estudio y síntesis en razón de su volumen y amplitud que se despliega en

[1] Véanse sendos sitios web dedicados al estudio biográfico y bibliográfico del autor: Fondo Paul Ricoeur (www.fondsricoeur.fr), Le site académique officiel Paul Ricoeur (ricoeur.iaf.ac.at) y Études Ricoeuriennes (ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur).

temas de fenomenología, epistemología, moral, antropología filosófica, teoría literaria, lingüística, semiótica, historia y metodología. Se trata de una obra que se destaca por su carácter fragmentario que se desplaza a través de los diversos problemas que se abren tras cada reflexión, al modo como trabaja toda filosofía no dogmática. Para ilustrar esta descripción que caracterizan su obra cito un fragmento de E. Silva en el que señala: "el propio itinerario de Ricoeur que rechaza el pensamiento absoluto y sostiene que cada libro procede de un residuo del precedente, de una cuestión no resuelta, de algo que ha quedado ahí como pregunta y pide ser investigado" (2005: 168).

En razón de ello, conviene asumir algunas de las recomendaciones hechas por sus biógrafos y exégetas para en lugar de repasarlo todo, centrar la atención en aquellos temas que nos interesan. De este modo, para hacernos una idea más o menos completa sobre la teoría de la interpretación del autor, puede recurrirse principalmente a dos de sus libros publicados en español que de manera amplia desarrollan los conceptos clave: el primero es *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, publicado por primera vez en español en 1996, por Siglo XXI Editores y *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, cuya primera edición en español apareció en 2001 en el Fondo de Cultura Económica y se reeditó en 2010 en el mismo sello editorial. La lectura de ambos títulos permitirá formarse una idea de su propuesta de una metodología hermenéutica, aunque en algunos casos se deba de recurrir a diversos pasajes de las obras completas.

En los párrafos que siguen describiré a grandes rasgos los argumentos que alimentan el debate que el autor establece con las principales fuentes de inspiración de su pensamiento. Primero, me refiero al distanciamiento que impone frente a la tradición hermenéutica de sus antecesores que le permite sustraer del campo de batalla a la hermenéutica contemporánea. Segundo, describo el argumento según el cual permite al autor pasar del lenguaje (como objeto de conocimiento) al discurso y de ahí al acontecimiento, que se recupera mediante el paradigma de la lectura. Tercero, abordo la dialéctica de la comprensión y la explicación, con la que Ricoeur introduce una de las principales diferencias con la hermenéutica de sus antecesores y establece como uno de los ejes fundamentales de la propuesta metodológica de la teoría de la interpretación. El texto cobra un lugar sobresaliente en la hermenéutica reflexiva y constituye el terreno donde se consuma la interpretación en el acto de la lectura, por ello el apartado cuarto lo dedico a describir la teoría del texto que sirve de base para exponer

(en el apartado quinto) el camino que recorre el autor para arribar a la noción de la textualidad de la acción, en razón de las semejanzas en las que se producen y se inscriben los textos y la acción social. En el último apartado, a manera de conclusión expongo una breve reflexión respecto de la pertinencia y actualidad del pensamiento de Ricoeur en el contexto de las ciencias sociales.

De la hermenéutica romántica a la hermenéutica de Ricoeur

En el desarrollo del pensamiento hermenéutico se registra un doble movimiento. El primero va de "las hermenéuticas regionales a la hermenéutica general (Schleiermacher y Dilthey) con una importante base epistemológica"; en el que la hermenéutica pasa de ser una disciplina utilizada para la interpretación de los textos bíblicos o de aquellos en los que se reconoce ya sea una distancia cultural significativa o una distancia temporal; y otro que va de la epistemología a la ontología (Heidegger y Gadamer), en el que se asume que toda comprensión está mediatizada por la comprensión de sí mismo. Ricoeur, por su parte opta por una tercera vía que se caracteriza por atender a una ontología de la comprensión y una epistemología de la hermenéutica que permita superar la dicotomía planteada entre la comprensión y la explicación (Cecilia, 1998: 222).

Ricoeur (2003 y 2010) está interesado en librar a la hermenéutica de sus prejuicios psicologizantes e historicistas. En la hermenéutica de sus antecesores se le asigna la tarea errónea de comprender al otro (en el marco del texto escrito) mejor de como él mismo se comprende, y del lado del historicismo se supone la posibilidad de reconstruir el contexto histórico original en el que se desarrolló el suceso y se produjo el texto, para rescatar su sentido original.

Al asumir esta tercera vía, que libera a la comprensión del compromiso con el propósito de comprender al otro, Ricoeur plantea junto con Heidegger que esta comprensión (Verstehen) "resulta ser una estructura del *ser-en-el-mundo*", esto implica considerar las acciones y al intérprete como entidades en devenir que son parte del *dasein.* "El momento del comprender responde dialécticamente al *ser en situación*, como la proyección de situaciones donde nos encontramos" en la relación con el texto (2010: 107). En este sentido la comprensión se encuentra determinada, no únicamente por las condiciones histó-

ricas en las que se produce el texto o la acción, sino también en la dependencia del intérprete a una determinada situación histórica que condiciona y limita toda interpretación. El problema que plantea la visión historicista se resuelve por la vía del distanciamiento (distanciamiento metodológico) que introduce el autor a propósito de la teoría del texto, del paradigma de la lectura y de la dialéctica de la explicación y la comprensión que más adelante retomo.

Esta tercera vía implicó que Ricoeur ejecutara un movimiento de retorno al texto como objeto de la hermenéutica,[2] pero bajo la condición de que el texto sea entendido no en su sentido restringido, como un pedazo de escritura, sino como una acción humana significativa (Suárez, 2010). El texto en su expresión más amplia, es discurso fijado por la escritura y este discurso no es otra cosa que acción y pensamiento. Pero también el texto trasciende al escrito y debe ser entendido como acción que se ofrece para lograr una comprensión y una explicación.

Ricoeur parte de la siguiente pregunta: "¿Comprender (interpretar) constituye un modo distinto de proceder que explicar en las ciencias naturales?".[3] Y adopta la sugerencia de Dilthey de que "la comprensión tiene por objeto todos los signos en los que la vida se expresa, incluyendo las artes y la conversación; entre los cuales se destaca el campo específico de los textos"[4] y con ello plantea que "el problema hermenéutico radica en el acto de comprender en relación con la interpretación de los textos"[5] (2013a: 8).

Esta caracterización de la filosofía ricoeuriana, deudora de la fenomenología de Husserl de la que proviene su metodología (el distanciamiento metodológico); de la hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey; de la hermenéutica ontológica Heidegger y Gadamer da cuenta de una pretensión por construir una teoría orientada a "la comprensión del ser humano y su sentido o

---

2 Lo que significa un abandono de la pretensión de universalidad de la hermenéutica de Gadamer, basada en la universalidad del lenguaje, y de Heidegger para el que toda comprensión es y debe ser comprensión de sí mismo.

3 "*Comprendre (interpréter), est- ce une démarche distincte d'expliquer dans les sciences naturelles?*" (Ricoeur, 2013a). La traducción es mía.

4 "*On adopte ainsi la suggestion de Dilthey dans son étude* "*Origine et développement de l'herméneutique*" (*idem*.). La traducción es mía.

5 "*Le problème herméneutique concerne la nature de l'acte de comprendre en rapport à l'interprétation des textes*" (*idem*.). La traducción es mía.

de su búsqueda permanente de sentido" (Cecilia, 1998: 223), que pone en relación la dimensión epistemológica y la dimensión ontológica de la hermenéutica. Una teoría que se muestra consciente de sus limitaciones en tanto disciplina científica y de la necesidad de dialogar y recurrir a los servicios de otras disciplinas para atender las exigencias de una ciencia de lo social.

En este primer acercamiento se advierten varios problemas que Ricouer debe franquear para llegar a responder las preguntas que atañen; a un problema de tradición filosófica de viejo cuño que podemos rastrear en Platón y Aristóteles y del que en buena medida se derivan las ciencias del lenguaje y la filosofía analítica; a una polémica igualmente antigua sobre el conocimiento (Cornman, Lehrer y Pappas, 1990) que en su versión contemporánea atrajo Husserl en sus obras *Investigaciones lógicas* (1976) y *Las ideas* (1985) del que Ricoeur (2003, 2010) se declara deudor y, por último, a la hermenéutica desarrollada por sus principales precursores, desde Schleiermacher y Dilthey, hasta sus contemporáneos: Heidegger, Gadamer y Habermas.

Asimismo, debe atender la crítica que hace Habermas de la hermenéutica de Gadamer[6] y que somete en la década de los sesenta a una "crisis de la hermenéutica" (Greisch, Neufeld y Theobald, 1973). La crítica de las ideologías impone un obstáculo que parece insalvable. Para Ricoeur, no obstante, se trata en ambos casos de dos tradiciones distintas; una basada en una tradición de la rememoración, la otra en una tradición de la emancipación (Silva, 2005).

De la lingüística del código a la lingüística del mensaje

Ricoeur actualiza el antiguo debate en la filosofía y en particular al problema del lenguaje que Platón despliega en el *Crátilo* (428b-440e) y en el *Teeteto* (206d-207a-208c), según el cual el lenguaje y/o las palabras (los nombres) no son un reflejo exacto de la realidad, así como el saber que podemos tener de la realidad es posible sólo a través de la intervención de un logos. Lo que el debate plantea (en los diálogos de Platón), es la incertidumbre o la imposibilidad del

---

6 Debate que Ricoeur retoma en *Hermenéutica y crítica de las ideologías,* publicado en 1973 en francés y compilado en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (2010).

lenguaje, por sí mismo, para predicar sobre la verdad o al menos para comunicar el sentido exacto de lo que quiere decir.

Asimismo, del *Tratado sobre la interpretación* de Aristóteles (Aristotle, 2008; Ricoeur, 2003) recupera la noción de *discurso* que se deriva de la dialéctica de la relación entre el nombre y el verbo.[7] Esto es, sobre la función indicativa del nombre y la función predicativa. De este modo, el lenguaje como discurso, a diferencia de la concepción del leguaje como sistema de códigos (objeto de estudio de la lingüística, cuyo significado se determina por las relaciones internas entre éstos), deviene el objeto de estudio de la hermenéutica.

De ahí que la definición y el establecimiento del objeto de la hermenéutica, para el autor, tenga como punto de partida la plurivocidad y ambigüedad de las palabras, las oraciones y el discurso mismo, lo que justifica la necesidad de una teoría de la interpretación que permita acceder al sentido del texto como una entidad independiente de su productor, de su contexto y de sus destinatarios originales (Riondet, 2008) que se actualiza en cada lectura y se conecta con su pasado (el contexto de su producción), su presente (el contexto de su lector) y se proyecta al futuro. El sentido del texto, no es otra cosa que, en la línea de Frege (*Sobre el significado y la referencia*, 1970), su referencia (Beuchot, 1989; Ricoeur, 2003).

La crítica al estructuralismo le sirvió de base para definir los linderos del territorio en el que su teoría de la interpretación y su metodología tendrían lugar. Se distinguió de Saussure y Levy-Strauss a partir de la noción de *parole* que sustituye por la noción de *discurso* (al modo como lo había planteado Benveniste[8]), la que desde su perspectiva se aleja del campo del análisis lingüístico estructural y se aproxima al análisis lingüístico de la escuela filosófica angloamericana (Ricoeur, 2003). Al que se añade una fuerte influencia de la filosofía reflexiva y la fenomenología.

En esta tarea intelectual el autor recorre el camino que va de una lingüística del código a una lingüística del mensaje. Para la hermenéutica es relevante

---

7 En la perspectiva de Ricoeur el problema del discurso es el que compete al ámbito de su interés y le permite desmarcarse de la lingüística contemporánea en tanto que su objeto de estudio se centra en su uso y no en su estructura, como sistema de códigos (Ricoeur, 2003: 16).

8 Que tiene como unidad básica la oración y no el signo (Benveniste, 1997).

el mensaje como acontecimiento significativo si se realiza temporalmente, y se hace presente mediante la actualización del sentido del texto para el lector del presente.

Para entender la dinámica que caracteriza el discurso como acontecimiento es necesario atraer a este análisis el argumento de Ricoeur que propone que "el discurso es el acontecimiento del lenguaje" (*ibid*.: 23), esto es, cuándo ocurre (acto de habla), cómo ocurre y a quiénes se refiere. El análisis que le permite acometer la tarea consiste en demostrar que el discurso mantiene una dinámica de entrelazamiento entre las funciones de identificación (del sujeto gramatical) y el predicado en la oración. La identificación establece la conexión del discurso con el contexto, en un tiempo dado, mientras que el predicado mantiene su carácter atemporal cuyo sentido se desarrolla en función de su estructura proposicional.

Aquí Ricoeur nos recuerda que su propuesta cobra sentido siempre que "cualquier apología del acto verbal como acontecimiento sólo es significativa si, y solamente si hace visible la relación de actualización" (*ibid*.: 25). Entonces el discurso como acontecimiento es la unidad del análisis hermenéutico y al que podemos atribuir sentido. El discurso se convierte en acontecimiento cuando es actualizado con cada lectura.

La dialéctica de la comprensión y la explicación

La dialéctica de la comprensión y la explicación constituyen en la obra del autor uno de los principales desafíos intelectuales, puesto que en la tradición de la hermenéutica romántica y en buena medida en las ciencias sociales, había sido asumida la oposición entre estas dos actitudes metodológicas y, en consecuencia, esta dicotomía se mantuvo e imprimió su sello a lo largo del siglo XX.

Para arribar a esta noción de la hermenéutica y proceder al esclarecimiento de la nueva relación entre la explicación y la comprensión es preciso establecer algunas condiciones precedentes en el contexto del debate de la disciplina, recorriendo el camino que el mismo Ricoeur siguió en el *Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971-1972* (2013a: 8).

En el *Cours* citado, el autor señala que su propuesta fue posible a partir de la reaparición en Alemania del concepto "*Hermeneutik*" en el marco de la emergencia de tres problemas:

1. La conciliación entre la exégesis bíblica y la filología de los textos clásicos seculares;
2. En el marco del desarrollo de las ciencias históricas: A partir de las preguntas: ¿Qué es la historia? ¿Cuál es su lugar en el conjunto de las llamadas ciencias humanas?, cuyo conocimiento engloba a las disciplinas textuales; y,
3. El debate ocurrido a finales del siglo XIX sobre el concepto de Verstehen (comprender) en el que se cuestiona ¿cuál es el estatus de la *comprensión* con respecto a la *explicación* en el campo de las ciencias naturales? Debate que motivó, por contraste con el desarrollo de las ciencias naturales, la reflexión sobre la especificidad del conjunto de las ciencias humanas; aquí el hilo conductor es entonces la comprensión de los demás a través de sus signos expresivos y culturales (8).[9]

Las interrogantes que planteaba este contexto llevaron a Ricoeur a delimitar no sólo el propósito de la hermenéutica: la interpretación de textos, sino también debió establecer el conjunto de procedimientos necesarios para lograrlo y reeditar los conceptos centrales de su filosofía reflexiva: la reformulación del concepto de comprensión al introducir la noción de "ser-en-el-mundo" de Heidegger; la superación de la dicotomía tradicional entre explicar y comprender; y la redefinición de la noción de texto a través de un análisis que recupera y actualiza el debate en torno del lenguaje, que traté líneas arriba.

Como resultado de su empresa filosófica, Kovács conviene en establecer que:

> La hermenéutica se presenta a la vez como una metodología y como un estilo de la filosofía ricoeuriana, como lo subraya D. Frey en su presentación. Una metodología, consciente de sus límites, que busca al mismo tiempo el diálogo con otras formas de pensar, para encontrar el método más adecuado para su objeto de estudio. Un estilo que reconoce su tarea en el conocimiento de su objeto a través de la mediación de uno mismo (2011: 100).[10]

Para atender el desafío que plantea la dicotomía entre la comprensión y la explicación Ricoeur se refiere a las dos actitudes que fueron resumidas en el

9 La traducción es mía. Cursivas en el original.

10 La traducción es mía.

siglo pasado por Dilthey quien define la explicación a partir del modelo tomado de las ciencias naturales y atraídas a las ciencias sociales por las escuelas positivistas. Asimismo, su noción de interpretación constituía una forma derivada de la comprensión, que sintetiza la actitud fundamental de las ciencias de espíritu.

Ricoeur asume que las escuelas contemporáneas han modificado esas concepciones de tal suerte que el concepto de explicación proviene no del campo de las ciencias de la naturaleza, sino de los modelos propiamente lingüísticos de la tradición estructuralista y la escuela angloamericana. La noción de la interpretación se aleja también de la pretensión de una comprensión psicológica de la hermenéutica romántica y la filosofía de Dilthey (2010) para centrarse en la comprensión del texto como una entidad dotada de sentido.

A partir de esto, plantea que antes que una oposición excluyente opera una dialéctica que transita de la comprensión a la explicación y que se sintetiza en la interpretación. Es decir, el lector o intérprete establece una dinámica que inicia con la conjetura sobre el mundo que le propone el texto (comprensión de la innovación semántica: el acto de aproximar), lo valida mediante la explicación del sentido que aporta a través del análisis de su estructura lingüística (sus componentes, sus secuencias, etc.) y lo interpreta mediante una dinámica de apropiación de lo extraño y actualización del sentido del texto, dotándolo de referencia en el presente a través de la lectura (Ramírez, 2004 citado en Tarrés, 2004; Silva, 2005).

En opinión de Ricoeur, esta visión mantiene una semejanza con la noción de fusión de horizontes de Gadamer y la noción de círculo hermenéutico de Bultmann (2003, 2010), pero mantiene rasgos que la distinguen, el principal es la abolición de la oposición entre la explicación y la comprensión.

En este sentido, el texto es el mediador entre el horizonte del escritor o actor y el horizonte del lector de tal suerte que se tiende un puente entre el pasado y el futuro. En el momento de la interpretación el lector efectúa el recorrido a través del círculo hermenéutico en el que debe comprender las partes en función del todo, que involucra el nivel de su estructura interna (los signos) y la relación del texto con los símbolos, los valores y la cultura tanto de su origen, como de la época del intérprete (Álvarez-Gayou, 2003).

Para llevar a cabo esta dialéctica el lector asume dos actitudes (Ricoeur, 2010: 135).

a) Permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura.
b) Podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos.

La apropiación es, en la hermenéutica de Ricoeur, una comprensión por la distancia, comprensión a distancia. Con el concepto de apropiación el autor se refiere a la posibilidad de que el lector acceda al sentido del texto, a pesar de o gracias a sus múltiples distanciamientos; puesto que la apropiación busca preservar los valores de la cultura que se halla en los signos y se logra cuando "la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor" [...] "la interpretación *acerca, iguala*, convierte en *contemporáneo y semejante* lo cual es verdaderamente hacer *propio* lo que en principio era *extraño*"[11] (2010: 141).

En la operación del distanciamiento y la apropiación, se establece una nueva ruptura, en esta ocasión con la fenomenología husseriana y la filosofía reflexiva, pues considera que la operación del *epoché* (alejamiento, el "poner entre paréntesis" aplicado a la actitud natural) y la intencionalidad, a la conciencia del sí, son irrealizables, porque no hay posibilidad de inmediatez, de comprensión inmediata. Este es el largo rodeo: el acceso al sentido está mediatizado por la cultura.

Con este doble juego entre la apropiación y el distanciamiento Ricoeur busca asegurar también la objetividad del método. Por un lado, mediante los procedimientos de la explicación lingüística y, por otro, a través de la fecundidad del texto, que se logra por la innovación semántica, en la medida que su potencial no termina ahí, sino que queda abierto a otras lecturas y en otras temporalidades, puesto que esta es una capacidad original (del texto) de continuación.

Si bien, esta manera de entender la apropiación del sentido del texto o del mundo que éste proyecta y como consecuencia su interpretación, ha recibido críticas en tanto que puede ser malentendido al punto de creer que finalmente el sentido del texto está supeditado al horizonte del mundo del lector o intérprete (Ricoeur, 2003) e incluso "lo que Habermas llama ideología, que es una distorsión sistemática de la competencia comunicativa" (Silva, 2005: 174). No obstan-

---

[11] Cursivas en el original.

te, es necesario advertir que la perspectiva de la comprensión no está dirigida a la apropiación de las intenciones del sujeto oculto detrás del texto (el autor o su intención) sino a los mundos posibles que éste proyecta y que abren así la comprensión de sí mismo (del lector) frente al texto. La objetividad se basa no en eliminar el compromiso del lector (Gadamer), sino en restringirlo y en la dialéctica de la escritura-lectura que se establece en virtud de los cuatro rasgos del distanciamiento: La fijación del significado, su disociación de la intención mental del autor, la exhibición de referencias no ostensivas y el abanico universal de sus destinatarios.

> Sin embargo a esto se añade que el problema fundamental de la hermenéutica y de la fenomenología es "el de la relación entre el *sentido* y el *sí mismo*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo" (Ricoeur, 2010: 28).[12]

El límite de la interpretación también es el límite del intérprete-lector, pero a condición de entender que "no hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores" (*ibid*.: 31).

La teoría del texto

El desarrollo de la teoría de la interpretación está anclada a la necesidad de efectuar una redefinición de la noción de texto de la que se puedan desprender el conjunto de procedimientos necesarios para la tarea hermenéutica. En la perspectiva del autor el texto es el discurso al que podemos tener acceso (a través de la lectura) mediante su inscripción efectuada por la escritura. Sin embargo, advierte que con esta definición puede suponerse que la escritura es fijación de un habla anterior y propone que el texto como discurso fijado por la escritura, en realidad deviene texto en dónde el habla no se da (Riondet, 2008).

Para establecer el lugar del texto en la experiencia humana, Ricoeur argumenta que el discurso en el marco del diálogo se caracteriza por su condición situacional que le asegura una referencia directa con lo mostrado y lo circunscribe en un espacio y tiempo común entre los miembros del diálogo. El texto

[12] Cursivas en el original.

escrito, carece de esta condición situacional en razón de los múltiples distanciamientos que lo definen; la distancia espacio-temporal entre el escritor y el lector a través de un doble ocultamiento "el lector está ausente en la escritura y el autor está ausente en la lectura" (2010: 129); la referencialidad mediante los indicadores no ostensivos de la escritura (cuya referencia se efectúa en la lectura) y la autonomía que lo independiza con respecto de las intenciones psicológicas del autor.

Estas condiciones de exterioridad de la escritura y su relación con la lectura son las que establecen la diferencia sustancial con el habla y abren el texto a un mundo en tanto que "el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido o amado" (Ricoeur, 2003: 50). De ello se desprende que la labor de la hermenéutica sea "explicitar el tipo de *ser-en-el-mundo* desplegado *ante* el texto" (2010: 107).

En esta dialéctica que he señalado deben considerarse algunos principios o reglas que se derivan de la estrategia metodológica del autor.

- El sentido del texto no necesariamente muestra correspondencia entre la comprensión del intérprete y las intenciones del autor. El sentido se encuentra en la lectura, más que en el texto.
- La investigación cuidadosa del contexto ayuda para comprender el texto pero no otorga la comprensión total.
- La interpretación no es totalmente subjetiva, el texto impone límites, proyecta un mundo y el lector lo contrasta con el suyo.
- La investigación histórica y lingüística ayuda al intérprete a evitar sus propios sesgos, pero no los elimina y nunca podrá eliminarlos (la dimensión crítica).
- El significado del texto siempre está condicionado y nunca puede obtenerse totalmente.
- El texto debe tratarse como un todo, jerarquizando los temas, sacando a la luz los relieves, los argumentos y las oposiciones.
- El círculo hermenéutico se logra cuando el intérprete proyecta un significado en el texto y a su vez el texto lo confirma o lo rechaza.
- La interpretación exitosa se logra cuando hay una fusión de horizontes. Ocurre la apropiación del sentido de texto.

- Las diferencias en las interpretaciones constituyen la base de diferentes interpretaciones aceptables y para resolverlas se apela a principios de racionalidad y evidencia.

Ricoeur, anticipando a sus críticos que le reprocharían la falta de criterios que aseguren cierta eficacia en el método y garantía de objetividad,[13] plantea que los métodos de verificación de las interpretaciones posibles responde más a una disciplina argumentativa basada en una lógica de probabilidades, que a una demostración empírica.

> Es una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa [...] El método de convergencia de indicios, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, proporciona una base firme para una ciencia del individuo digna del nombre de ciencia.
>
> Un texto es un cuasiindividuo y se puede decir, de manera perfectamente legítima, que la validación de la interpretación que se le aplica constituye un conocimiento científico del texto [...] Al mismo tiempo, estamos en condiciones de dar una significación aceptable al famoso concepto del círculo hermenéutico. Conjetura y validación están en una relación circular, como enfoques subjetivo y objetivo del texto (*ibid*.: 186).

Asimismo, atendiendo el problema de las múltiples interpretaciones posibles y de la imposibilidad de una verdad en la comprensión del sentido, Ricoeur ha argumentado que "el texto es un campo limitado de interpretaciones posibles" (*ibid*.: 187) y que en el mismo sentido de la lógica de la validación de Popper, en la lógica de la interpretación de los textos podemos movernos entre los límites del dogmatismo y el escepticismo. A este argumento se adhiere lo que Umberto Eco en *Los límites de la interpretación* propone, "Los límites de la interpretación coinciden con los derechos del texto [lo que no quiere decir que coincidan con los derechos de su autor]" (1992: 19).

---

13 Tomemos como ejemplo la crítica que plantea Hirsch en su obra *Validity in interpretation* (1967 citado en Silva, 2005: 198), en la que señala "Sin un criterio de validación que ponga a prueba sus resultados la hermenéutica carece de seriedad. 'Toda empresa intelectualmente respetable supone un control riguroso de los resultados y un criterio que permita decidir si esos resultados son verdaderos o falsos'".

Textualizar la cultura, interpretar la acción social

En la pista de la formulación de una hermenéutica de la cultura a partir de la analogía de la acción social y la teoría del texto, que deriva en un recurso metodológico para las ciencias humanas, Ricoeur se propone establecer las condiciones en las que las ciencias sociales puedan ser entendidas como disciplinas hermenéuticas en la medida que la acción humana es en muchos sentidos un texto.

La teoría del texto constituye uno de los campos en el que se demuestra la fertilidad de su filosofía reflexiva, la teoría de la acción es otro de los terrenos de los que puede sacarse provecho. Existen razones estructurales por las que ambas teorías pueden ser intercambiadas.

Con este argumento, el autor realiza un examen de la *teoría de la acción* desarrollada principalmente en lengua inglesa y que G. von Wright expone en una de sus principales obras, *Explanation and understanding*, publicado en 1971, en la que aparece el debate que años antes se había dado en lengua alemana entre la explicación y la comprensión, y cuyo origen se sigue de la teoría de los juegos del lenguaje propuestos por Wittgenstein[14] en su obra *Investigaciones filosóficas* (1988) y la *Teoría de los actos del habla* de J. L. Austin (1962).

La teoría de la acción, en su formulación, al igual que la teoría del texto, se enfrenta a una oposición epistemológica cultivada por la distinción y heterogeneidad de los juegos del lenguaje. Aunque el desarrollo de esta teoría es muy vasta, aludiremos aquí, sólo como referencia, a que según esta diferencia existe un juego del lenguaje para hablar de la naturaleza y otro distinto para hablar de la acción humana. A cada juego del lenguaje le es propia una red conceptual distinta. En la primera, los conceptos que forman parte del juego sugieren conceptos propios de los modelos explicativos de las ciencias naturales: causa, ley, hecho; y en la segunda se utilizan conceptos que aluden a la comprensión de motivos, razones y proyectos (Ricoeur, 2010).

---

[14] Wittgenstein destaca que el significado de las palabras y el sentido de las oraciones se encuentra en la manera en la que las personas se comportan, aprenden y usan el lenguaje, es decir, que le da un valor pragmático.

Esta separación de los juegos del lenguaje plantea un desafío semejante al que se ha aludido en el terreno del trabajo hermenéutico. Para encararlo Ricoeur recurre a la noción de "intervención intencional" desarrollado por G. von Wright para mostrar que en el uso ordinario del lenguaje no se da una exclusión entre los distintos juegos del lenguaje, sino que para explicar es necesario comprender y constituye un prerrequisito para la explicación causal.

En buena medida el problema ha radicado en la oposición entre el concepto humneano de causa y el motivo que nos situaría en una "causalidad que requiere ser explicada y no comprendida, y una motivación que corresponde a una motivación puramente racional" (2010: 158). Ante esto el autor plantea que el fenómeno humano se encuentra en un estado intermedio que permite comparar los motivos irracionales y racionales para evaluarlos y discernir en una escala de preferencias para lograr el razonamiento práctico que se inserta en el plano de la racionalidad y la discursividad. Con ello la relación de oposición entre la explicación y la comprensión de la acción humana se traduce en una relación dialéctica que circula entre la comprensión y la explicación.

De este modo, salvadas las aporías y demostradas las convergencias entre el texto y la acción Ricoeur resuelve que "la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana y, por lo tanto, que la acción es un buen *referente* para toda una categoría de textos" (2010: 162).

Si bien, la textualización de la acción social supone una analogía del texto escrito con la acción social, "textualizar la cultura significa aquí entender las prácticas y los discursos como textos legibles o interpretables" (Rodríguez, 2000: 27), "como obras de imaginación construidas con materiales sociales" que son susceptibles de traducción o exégesis (Geertz, 1973: 28 citado en Rodríguez, 2000).

El relato,[15] es el género que mejor muestra el carácter narrativo de la acción humana puesto que se refiere a la acción de manera directa y en esa medida al igual que el texto que mantiene las condiciones de fijación de acontecimientos por medio de la escritura, la acción tiene un contenido de sentido que puede ser disociado del acontecimiento en el que ocurre.

15 Ricoeur retoma de Aristóteles la noción de intriga para definir el relato como: la selección y combinación de acontecimientos y acciones, el ensamblaje de éstos para la configuración de una historia, que tiene un principio y un fin.

No obstante, el autor considera que todos los géneros tienen una unidad funcional (lo que demuestra lo artificial de la división de los géneros) que es la siguiente:

> el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas, es su carácter temporal. Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo, arraiga en el mismo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo puede narrarse. Incluso cabe la posibilidad de que todo proceso temporal sólo se reconozca como tal en la medida en que pueda narrarse de un modo o de otro (Ricoeur, 2000: 190).

La acción social a pesar de haber ocurrido en un lugar y tiempo dado es susceptible de ser narrada, reeditada e interpretada en otro tiempo y actualizada en la misma medida a partir de la reconstrucción de la actividad académica y científica (Riondet, 2008). Las biografías, los registros etnográficos, las narraciones históricas constituyen formas de la textualización en las que queda inscrita la experiencia humana. Los acontecimientos ocurren en el tiempo y bajo circunstancias específicas en la que participan personas desempeñando distintos roles, recibiendo los efectos de la realidad en la que viven. "Ahora bien, la trama es precisamente la unidad narrativa básica que ordena estos ingredientes heterogéneos en una totalidad inteligible" (Ricoeur, 2010: 19) y en esa medida son susceptibles de un examen epistemológico semejante al de las ciencias naturales (Ferraris, 2002).

El distanciamiento que opera el texto con respecto de las intenciones mentales del autor, le procura vida propia y lo abre a la comprensión del mundo que proyecta; del mismo modo la acción humana como fenómeno social, se desliga de los agentes que la producen, de su referencia original y de sus posibles receptores en tanto que toda acción social desarrolla consecuencias propias e independientes de las condiciones iniciales en las que ocurrió, al ser inscrita y registrada por la historia pierde su referencia inmediata y puede ser leída e interpretada en diferentes momentos en el tiempo y por un universo ilimitado de lectores.

Finalmente, podemos decir que el paradigma de la lectura ofrece los procedimientos metodológicos necesarios para las ciencias sociales y es merecedora de consideración científica, puesto que la acción humana, es también una obra abierta y como tal es susceptible de interpretaciones en cuya base se encuentra

la dialéctica original de la hermenéutica del autor que va de la comprensión a la explicación y de la explicación a la interpretación.

Conclusión: pertinencia e innovación de la hermenéutica de Ricoeur

Este esbozo muy general de la propuesta hermenéutica de Ricoeur, nos da pie para rastrear la fecundidad y la actualidad de sus ideas en el bagaje teórico y metodológico de las ciencias sociales. Algunas de sus huellas más visibles las encontramos en su contribución en el fortalecimiento de la posmetafísica y el giro lingüístico que impulsó la emergencia de las corrientes narrativas en las ciencias sociales y los modelos interpretativos (Rodríguez, 2000; Ramírez, 2004). Movimientos intelectuales a los que no obstante su clara influencia, Ricoeur no reconoce su membresía total puesto que su propuesta se encuentra nuevamente en un lugar intermedio entre la diáspora del sujeto por los partidarios del giro lingüístico, pues reconoce el papel del sujeto como mediador en el proceso del conocimiento, y el origen de la posmetafísica en tanto se aleja de toda noción de verdad como correspondencia.

En la perspectiva de Ricoeur las filosofías del pasado antes que estar agotadas, se encuentran insuficientemente inexploradas y están abiertas a la reinterpretación, lo que lo sitúa como un pensador fiel a las tradiciones y también como un entusiasta participante de las corrientes post: metafísica, empirismo y modernidad.

Asimismo, este rasgo de la filosofía de Ricoeur orientada a la comprensión del hombre, ha motivado también que su pensamiento sea considerado no sólo como una teoría de la interpretación restringida a la interpretación de los textos, sino como una antropología filosófica, pero a diferencia del psicoanálisis y en línea con los partidarios del giro lingüístico, su interés se centra en la comprensión del hombre a través de los símbolos de la cultura, es decir, de las diferentes formas en la que ésta se manifiesta y se fija en forma textualizada.

> Ricoeur se plantea por eso un proyecto de filosofía que en realidad es una filosofía de la cultura. Es preciso comprender al hombre en su contexto. Para ello R se ubica en los dos polos del hombre: la razón teórica y la razón práctica (Beuchot, 1989: 29).

La propuesta de Ricoeur ha sido una de las principales fuentes de inspiración (entre otras) de las llamadas ciencias interpretativas, que en nuestros días prácticamente ha reclutado al conjunto de las ciencias humanas, aunque no en todas sus versiones y matices, pero en general de aquellas que reconocen el carácter simbólico de la vida social y con ello admiten también la centralidad del lenguaje y el discurso para la comprensión de la vida social y en esa medida la textualización de la cultura. En suma, podríamos decir que el pensamiento de Ricoeur se inscribe y articula con los derroteros actuales del pensamiento social.

Bibliografía

Alvarez-Gayou, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa*. México: Paidós.

Aristóteles (2008). *Tratados de Lógica II (órganon)* (1st ed., p. Sobre la interpretación). Madrid: Gredos.

Austin, J. (1962). *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.

Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general I*. México: Siglo Veintiuno.

Beuchot, M. (1989). *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Boublil, E. (2016). Instaurer la "juste distance". Autonomie, justice et vulnérabilité dans l'oeuvre de Paul Ricœur. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 6 (2). Disponible en: dx.doi.org/10.5195/errs.2015.311

Calvo, T. y R. Ávila (1991). *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*. Barcelona: Anthropos.

Cecilia, M. (1998). Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur. *Thémata. Revista de filosofía* (19): 219-223. Disponible en: idus.us.es/xmlui/handle/11441/27375.

Cornman, J., K. Lehrer y G. Pappas (1990). *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dosse, F. (2013). *Paul Ricoeur*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Editorial Lumen.

Ferraris, M. (2002). *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Frege, G. (1970). On sense and reference (*Sobre el significado y la referencia*). P. Geach y M. Black. *Traslaciones from the philosophical writings of Gottlob Frege*. 3a. ed. Oxford: Basil Blackwell, pp. 56-78.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.

Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.

— (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kovács, B. (2011). Paul Ricœur, Écrits et conférences 2: Herméneutique. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1 (1): 99-102. Disponible en: dx.doi.org/10.5195/errs.2010.36

Nájera, E. (2006). La *Hermenéutica del sí* de Paul Ricoeur. Entre Descartes y Nietzsche. *Quaderns de Filosofia I Ciència* (36): 73-83. Disponible en: www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v36p73-83.pdf

Platón (2008). *Diálogos II* (1st ed., pp. Crátilo, 428b-440e). [Madrid]: Gredos.

— (2008). *Diálogos V* (1st ed., pp. Teeteto, 206d-207a-208c). [Madrid]: Gredos.

Ramírez, J. (2004). Innovación metodológica en una época de ruptura. M. Tarrés. *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social.* 2a. ed. México: FLACSO/COLMEX, pp. 373-403.

Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi* (25): 189-207. Disponible en: www.raco.cat/index.php/analisi/article/viewFile/15057/14898.

— (2003). *Teoría de la interpretación*. 5a. ed. [México]: Universidad Iberoamericana/Siglo XXI Editores.

— (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

— (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. 2a. ed. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

— (2013a). HERMÉNEUTIQUE. *Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971-1972*. 1a. ed. Traducción de Daniel Frey y Marc-Antoine Vallée. Disponible en: www.fondsricoeur.fr/uploads/medias/doc/cours/hermeneutique-cours-de-louvain-introduction.pdf

Riondet, O. (2008). *Paul Ricour. Le texte, le récit, l'histoire. Bulletin des bibliotheques de France*. Retrieved 4 2016. Disponible en: bbf.enssib.fr/consulter/bbf-2008-02-0006-001.pdf .

Rodríguez, T. (2000). La fecundidad metodológica de la analogía del texto en el análisis social. *Revista Universidad de Guadalajara* (18): 26-32.

Silva, E. (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teol. Vida*, 46 (1-2): 167-205. Disponible en: dx. doi.org/10.4067/s0049-34492005000 100008.

Suarez, J. (2010). El concepto de texto en Paul Ricoeur y su relación con la lírica breve contemporánea. *Revista Co-Herencia*, 7 (12): 117-130. Disponible en: www.eafit.edu.co/revistas/Documents/edicion12/juan-camilo-suarez.pdf.

Tarrés, M. (2004). *Observar, escuchar y comprender*. 2a. ed. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Autońoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Wright, G. von (1971). *Explanation and understanding*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

[VII]

Amitai Etzioni: comunitarismo y la nueva regla de oro

▲

*Lorenzo Rafael Vizcarra Guerrero**
*Ana Cecilia Morquecho Güitrón***

Amitai Etzioni[1] es un sociólogo de gran erudición, en la construcción de su modelo de sociedad que denominó sociedad comunitaria o sociedad virtuosa, establece un diálogo fructífero y crítico con autores clave de la filosofía política, la ciencia política y sociólogos tanto clásicos como contemporáneos. Su capacidad intelectual le permitió construir con suficiente claridad un ideal de sociedad que se sustenta en una relación simbiótica[2] entre el orden social tan necesario para la estabilidad y mantenimiento de cualquier sociedad y el ejercicio de la libertad

* Profesor investigador del Departamento de Política y Sociedad del Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara. rafaelvizcarra@cuci.udeg.mx.

** Profesora investigadora del Departamento de Comunicación y Psicologíadel Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara. ceciliamorquecho@cuci.udeg.mx.

1 Amitai Etzioni es profesor de *asuntos* internacionales y director del Institute for Communitarian Policy Studies, de la George Washington University. Nació en Alemania en enero de 1929, emigró con su familia a Palestina, realizó estudios en la Universidad Hebrea de Jerusalem. En el año de 1957 viaja a América para obtener su doctorado en Sociología en la Universidad de California. Ha trabajado en la Universidad de Columbia y en Harvard. Se desempeñó como presidente American Sociological Association de 1994 a 1995. Fue el fundador de la Society for the Advancemenr of Socio-Economics (SASE).

2 La relación simbiótica entre orden social y libertad individual la expresa A. Etzioni en un sentido armónico y de equilibrio; si esto no ocurre existe el riesgo de la conformación de un estado autoritario cuando el orden social es mayor que las libertades individuales mientras que la disminución del orden y la ampliación de la libertad individual genera una desestabilización moral que deriva en un acentuado individualismo.

individual. Este tipo de sociedad la define y perfila a través de su concepto clave, el *comunitarismo,* tiene su base en la construcción de un conjunto de valores sociales o finalidades comunes a los integrantes de esa sociedad interiorizados de manera *voluntaria* y en cierta medida, de manera consciente, por los individuos que le constituyen. El concepto de comunidad de Etzioni tiene un fuerte componente cultural al referirse no solamente a los valores como elementos de cohesión societal sino también al conjunto de significados construidos históricamente y transmitidos y vehiculados de una generación a otra en la comunicación y en las prácticas de los individuos de una sociedad. Destaca también en el esfuerzo intelectual de Etzioni, la riqueza de los datos empíricos que utiliza de distintas sociedades del planeta y que le sirven para dar piso a su ideal societario. En este sentido, la construcción del andamiaje teórico de sociedad buena o virtuosa y que en algunos apartados de su obra define como *postura comunitaria*, contiene amarres objetivos al utilizar datos empíricos que permiten una mayor comprensión de sus categorías teóricas utilizadas para hacer su planteamiento de una sociedad comunitaria, virtuosa y moralmente buena.

En el presente documento se realizará un acercamiento a la concepción de sociedad de Etzioni sustentada en su concepto clave de *comunitarismo,* considerada una tercera opción o tercera vía a las posturas social conservadoras y liberales. Los primeros enfatizan la necesidad de un orden social que sustente una cierta estabilidad y permanencia, mientras que los segundos, la defensa a ultranza de las libertades y garantías individuales de las personas. Como el mismo Etzioni lo afirma:

> entre ideólogos e intelectuales con amplio interés por el orden social hay pocos a los que también les interesa la libertad, y viceversa, entre quienes centran el pensamiento en la defensa de la libertad, hay pocos a quienes les interesa el orden social (1999: 24).

En el primer caso se ubican teóricos sociales como Parsons y Weber y, en el segundo, posturas filosóficas como la de John Rawls (1998), John Stuart Mill (2000), Isaiah Berlin (2001), J. Bentham y Robert Nozick. *Anarchy, state, and utopia* (citado en Etzioni, 1999); el énfasis por dar primacía y fortalecer el orden social por los primeros, tiene sustento en la idea de que la estructura social permitirá el ejercicio de la libertad y de las garantías individuales como consecuencia o corolario de la estabilidad social, mientras que los segundos basan sus premisas en el presupuesto contrario, garantizar los derechos individuales

y la expresión de la libertad de los individuos sin la participación sustancial del Estado, lo que de acuerdo con su postura, permitirá el orden social necesario para la estabilidad y permanencia de una sociedad.

Podemos sintetizar lo anterior como el planteamiento general de dos posturas teóricas que explican la constitución de la sociedad, enfatizando y privilegiando un aspecto clave de la vida social, el orden *versus* la libertad. En el primer grupo podemos situar a los sociólogos de claras filias estructurales y estructural funcionalistas y, en el segundo, a los sociólogos liberales y aquellos que han puesto el énfasis en el análisis sociológico de las interacciones cara a cara en pequeños grupos o micro sociólogos. También es posible ubicar ambas posturas como conservadoras, las primeras y liberales, a las segundas.

¿Qué es el comunitarismo?

El comunitarismo es concebido por Etzioni como un tipo de sociedad que tiene en la base de su construcción *la comunidad*, el espacio social en el cual los individuos se relacionan de manera cotidiana a partir de un conjunto de valores asumidos de manera consciente y voluntaria y que, como consecuencia de ello, se establece un equilibrio entre el orden social y la libertad de los individuos que integran dicha comunidad. El comunitarismo es una sociedad buena o virtuosa porque sustenta su constitución en una moral compartida y asumida de manera voluntaria y consciente, dicha moral es parte constitutiva del orden social y de las expresiones libres y espontáneas de los individuos. Como se mencionó, en su idea de una sociedad buena o virtuosa, Etzioni concibe de manera amplia los valores integrándolos a la cultura de la comunidad. Es el conjunto de significados, prácticas sociales y valores lo que está en la base del comunitarismo,

> la comunidad se define mediante dos características: la primera, relaciones cargadas de afecto entre un grupo de individuos, relaciones que a menudo se entrecruzan y se refuerzan recíprocamente… la segunda, una cuota de compromiso con un conjunto de valores compartidos, normas y significados, así como una historia y una identidad compartidas, esto es, en una palabra, con una cultura (1999: 157).

Este planteamiento de los valores, en el sentido amplio de cultura, lo reitera en su obra *Common goood* (2014) al plantear que los comunitaristas

afirman que la comunidad puede ser claramente definida como un grupo de individuos con dos características: la primera es la red de relaciones cargadas de afecto que a menudo cruzan y refuerzan uno a otro; la segunda, es que los individuos de una comunidad tienen un núcleo de valores compartidos, normas y significados, así como una historia colectiva e identidad, en definitiva, una cultura moral particularista. En el centro de su paradigma comunitario están los valores universales y la virtud de la autonomía, la acción voluntaria y los acuerdos consensuales. Es en la dinámica de la comunidad, en su historia, que se decantan el conjunto de valores más o menos universales, asumidos de manera voluntaria y que termina por generar un orden social que orienta las prácticas individuales, que posibilita la libertad de los miembros de dicha comunidad. Orden y libertad, conservación de un orden social y su posibilidad de transformación, se encuentran anclados, posibilitados, sustentados, en el conjunto de valores de los miembros de la comunidad. Los valores, la moral, mantienen el equilibrio entre orden y libertad. La sociedad se mantiene abierta al cambio y a la transformación de manera ordenada al posibilitar la libertad de acción y de desarrollo de los integrantes de la comunidad. Con su concepto de la sociedad comunitaria, de una buena sociedad, Etzioni construye un paradigma de una sociología de la virtud que ofrece una comprensión de aquello que se requiere para dar forma a una sociedad sustentada en los valores.

Es posible observar que desde la perspectiva comunitarista, los miembros de una sociedad no están constreñidos por los valores sino comprometidos por ellos. De esta manera para Etzioni

> el orden social crea las condiciones del surgimiento y desarrollo de la autonomía individual, la cual revierte sobre el orden comprometiéndose en la realización de unos valores comunes [...] la comunidad es esta trama moral en la que cualquier interpretación de la autonomía de espaldas al orden es una abstracción en el peor sentido del término, es decir, es una omisión de una característica esencial de la vida humana (1999: 157).

La nueva regla de oro propuesta por Etzioni para lograr el equilibrio entre los derechos individuales universales y el bien común, entre el yo y la comunidad, es reducir la distancia entre la manera de actuar que prefiere el yo y la vir-

tuosa, a la vez que reconoce que es imposible eliminar esta fuente profunda de lucha social y personal. Busca buena parte de la solución en un amplio ámbito social antes que en el personal, por ello enfatiza que “la nueva regla de oro debe leerse así: respeta y defiende el orden moral de la sociedad de la misma manera que harías que la sociedad respetara y defendiera tu autonomía” (*ibid.*: 18).

La postura de Etzioni entre tradición y modernidad es la sociedad comunitaria, que tiene su base en la combinación de los elementos de la tradición (un orden basado en las virtudes) con elementos de la modernidad (una autonomía bien protegida (*idem.*). Esto implica asegurar “un equilibrio entre los derechos individuales universales y el bien común, entre el yo y la comunidad, y, sobre todo, la manera de lograr y mantener ese equilibrio” (*idem.*). El comunitarismo persigue un pacto social ético, capaz de favorecer el progreso de la sociedad sin anular la dimensión individual.

¿Qué caracteriza el comunitarismo de Etzioni que lo lleva a plantear a través de él la constitución de una sociedad virtuosa? Este modelo de sociedad virtuosa o buena es aquella que establece un adecuado o fuerte equilibrio entre los derechos individuales (entre el yo) y el orden social, la fórmula de más orden y mayor autonomía aplica a esta idea. El autor enfatiza que el comunitarismo implica una combinación de orden social y de autonomía. “Sin el primero prevalece la anarquía; sin el segundo, las comunidades se convierten en aldeas autoritarias o *gulags* –colonias de esclavos–” (*ibid.*: 19).

La comunidad de Etzioni es un entramado moral en el que la vigencia de los valores y con ellos del orden social no está en función de la ley sino en función de la obediencia voluntaria de sus miembros a dichos valores nacida de una responsabilidad libremente asumida. La sociedad no se sostiene por la ley, sino porque es comunidad, porque está sostenida por el respaldo moral de quienes la componen, de este modo, para Etzioni el orden se basa en medios normativos que tienen que ver con la educación, el consenso, en que uno denomina *la voz moral de la comunidad*

> la voz moral es la vía principal por la que los individuos y los grupos de una buena sociedad se estimulan entre sí para adherirse a la conducta que refleje los valores compartidos y a evitar la conducta que los ofenda o los infrinja. Este saber moral sustenta el orden y la libertad, y es de ahí de donde ha de nacer el derecho, que es así la continuación de la moral por otros medios (*ibid.*: 173-174).

Para Etzioni, la sociedad es siempre una comunidad de comunidades "La sociedad no es un cuerpo homogéneo sino una comunidad que se compone de otros subgrupos o comunidades a los que pertenecen los individuos, los cuales, a su vez, no pertenecen a un único grupo" (*ibid.*: 225) Esta naturaleza esencialmente plural de la comunidad es la razón por la que los valores voluntariamente compartidos han de limitarse a un conjunto que, siendo el núcleo compartido por todos, deje espacio a la diferencia entre individuos y grupos.

Los valores que Etzioni plantea como nucleares de la comunidad son el respeto, la reconciliación y la tolerancia hacia los conciudadanos y la conveniencia de extender los diálogos morales a toda la sociedad y de promover las *lealtades estratificadas,* es decir, los compromisos respecto de los distintos grupos con los que un individuo se relaciona en su vida diaria. Desde la perspectiva de López

> la democracia debe funcionar en la sociedad como un valor nuclear y debe estar contextualizada en otro grupo de valores compartidos, como es la constitución, que regula y orienta las relaciones entre las distintas comunidades al distinguir las decisiones que competen a cada una de ellas de aquellas que corresponden a la sociedad en general (2000: 665).

Para Etzioni la justificación última de los valores no depende del asentimiento global, ni siquiera de la opinión de la mayoría, pero reconoce que tanto la aprobación democrática de un valor como su coherencia con el conjunto de valores nucleares que contextualizan la vida democrática de una sociedad son dos pasos importantes en esa dirección. Los valores principales para Etzioni que sirven de base a su paradigma comunitario son el orden moral y la autonomía en relación recíproca de equilibrio.

Una noción clave del autor para construir su modelo sociológico de comunitarismo o sociedad virtuosa, es la idea de necesidad social. En este sentido, las sociedades tienen necesidades que es menester satisfacer y ello refleja su enfoque sociológico que es el funcionalismo, y que explica el funcionamiento de la sociedad mediante las contribuciones de las partes a las necesidades del conjunto y los requerimientos que una sociedad debe satisfacer para mantenerse. La comprensión del paradigma funcionalista en la perspectiva de Etzioni supone que,

> aunque ciertas necesidades son universales, las mismas en todas las sociedades, siempre hay respuestas alternativas [...] dichas [...] alternativas nunca son equivalentes, pues difieren en su eficacia. Las necesidades sociales no dictan las maneras específicas en que debe diseñarse una sociedad, sino que se limitan a indicar qué es imposible ignorar que las necesidades sociales se satisfacen de una u otra manera y que algunas maneras contribuyen más que otras a construir una sociedad mejor (1999: 26).

Es importante considerar que la propuesta de Etzioni no está anclada a la idea de construir una nueva sociedad comunitaria o virtuosa, sino a la convicción de que una vez identificados aquellos elementos que le constituyen y que pueden favorecer el equilibrio entre las libertades del yo y el orden social normativo necesario, es posible analizar las sociedades contemporáneas para identificar cuáles aspectos de la sociedad comunitaria están inscritos en la misma y cuáles le hacen falta para llegar a la constitución de este tipo de sociedad ideal. La sociedad comunitaria sería aquella en la que el ejercicio de las libertades estuviera fuertemente vinculado al orden social y donde el orden social facilite las distintas expresiones del yo. Esto lo define Etzioni como la *regla de oro*, el equilibrio virtuoso entre estos dos aspectos de la vida social.

Equilibrio entre libertad y orden social

En su reivindicación de la comunidad, Etzioni enfatiza la necesidad de lograr un equilibrio entre autonomía y orden, mostrándose de este modo igualmente crítico frente a la tesis que defienden en la relación entre individuo y sociedad la primacía de cualquiera de los dos términos, acentúa la necesidad de equilibrio entre ambos ya que el desarrollo privilegiado y desigual de alguno de ellos deriva en detrimento del otro. Desde esta perspectiva el orden social no inhibe la libertad individual sino que, por el contrario, crea las condiciones para que ésta surja y se desarrolle. A este equilibrio entre orden y libertad, Etzioni lo denominó *nueva regla de oro* para caracterizar la buena sociedad que fomenta tanto las virtudes sociales como los derechos individuales. Más que "la maximización del orden o de la autonomía, lo que una buena sociedad requiere es un equilibrio cuidadosamente mantenido entre una y otra" (*ibid.*: 24).

En este tenor, López comenta que "el despliegue de la libertad individual requiere un equilibrio entre autonomía y orden social, entre derechos y liberta-

des individuales y la aceptación voluntaria de un conjunto de valores esenciales compartidos" (2000: 658). Este compromiso moral supone que el individuo, además de ser titular de libertades, lo es también de responsabilidades hacia su comunidad; con ello se plantea la necesidad de lograr en cada sociedad un equilibrio entre autonomía y orden.

Es en este sentido, que Etzioni aleja la discusión y reflexión de la relación entre orden y libertad, de la relación entre individuo y el Estado. No es en la visión del Estado como garante del respeto y apego a las reglas de una constitución lo que mantiene el orden y las garantías individuales "los términos del debate no son las oposiciones entre individuo y Estado, sino las relaciones entre individuo y comunidad, así como entre la libertad y el orden" (1999: 27). La comunidad es para Etzioni la realidad social que contiene el sentido de ese equilibrio entre autonomía y orden y cuyos procesos deben centrar la atención del pensamiento sociopolítico. La perspectiva de Etzioni está sustentada en la superación de la oposición entre individuo y Estado y de la discusión mantenida por liberales que ponen en el centro de sus reflexiones teóricas la libertad individual y conservadores, cuyo énfasis en su perspectiva sociológica y política es el orden social. No es la búsqueda de equilibrios entre ambas perspectivas sino el poner en el centro de su apuesta de sociedad a la comunidad cuya ausencia hace "imposible la vida del hombre en sociedad" (López, 2000: 661). La comunidad es el espacio social en el que las relaciones entre los individuos están enmarcados en la presencia del otro, por las relaciones cara a cara sustentadas por un conjunto de valores, metas y finalidades comunes base del orden social. Es la comunidad la que permite un orden social consciente y libremente asumido basado en los valores interiorizados por los individuos que la integran. Así Etzioni desarrolla su planteamiento en un nuevo nivel de discusión en el que los términos de la relación no sigan siendo aquellos –el individuo y su relación con el estado– sino el individuo y la comunidad. Dicha relación está sustentada en la *voz moral de la comunidad*, que los individuos interiorizan mediante sus vínculos afectivos, y de los denominados diálogos morales, que permiten profundizar en el contenido de esos valores compartidos y adaptar los procesos públicos que de ellos se derivan. Para Etzioni la voz moral es el principal instrumento de la buena sociedad, es la voz que insta a las personas a comportarse a favor de la comunidad (2004b: 4). Esta voz moral se constituye en la comunicación de los integrantes de la comunidad, por el diálogo moral, considerados como el tipo de

comunicación sobre valores, en relación con las propuestas normativas de unos individuos en comparación con las de otros (*ibid*.: 102); es decir, los diálogos morales son una conversación sobre los valores, si un determinado principio es compartido por todos los que dialogan, se está ante un acuerdo y se constata que se está ante un valor compartido. De acuerdo con Etzioni, nos encontramos con diálogos morales cuando "un grupo de personas conversa, intercambia opiniones y visiones sobre un problema tratando de describir y clasificar los valores que deberían guiar sus vidas" (2004b: 67).

Orden social denso. Plenamente respetuoso con la autonomía

Para Etzioni (1999) todas las sociedades, con independencia de su virtud o de su falta de virtud, han de mantener una cierta cuota de orden social o enfrentar el riesgo de su extinción; un orden que no sólo prevenga la hostilidad o la violencia entre sus individuos, sino un orden social denso que refleje un conjunto de valores compartidos un conjunto de *finalidades comunes* a todos los miembros de una sociedad. Una sociedad virtuosa o buena sociedad mantiene un equilibrio entre la proporción de valores que se consideran parte integral del orden social (y cuya infracción se tiene como un socavamiento del orden) sobre aquellos respecto a los cuales los miembros de la sociedad tienen libertad para elegir de acuerdo con sus propios compromisos normativos. La cuestión que habría que plantearse aquí, es quién o quiénes definen los valores comunes o los valores compartidos, Robert Nozick en *Anarchy, state and utopia*, señala: "no existe ningún ente social con un bien que experimente sacrificios por su propio bien, sólo hay individuos, individuos diferentes, con su propia vida individual…" (citado en Etzioni, 1999); también al respecto John Rawls advierte:

> Los individuos encuentran su bien de diferentes maneras, y muchas cosas que son buenas para una persona, tal vez no sean buenas para otra [...] por tanto en una sociedad bien ordenada, los planes de vida de los individuos son diferentes en el sentido de que otorgan prioridad a diferentes objetivos y las personas quedan en libertad para determinar su bien, mientras que la opinión de los demás sólo sirve como referencia para consultar (*ibid*.: 31-32).

El liberalismo de estos dos autores pone énfasis en la libertad de acción de los individuos, de manera distinta, la postura comunitaria ve una necesidad de orden social que contiene un conjunto de valores compartidos y que se enseña a los individuos que deben respetar.

Orden comunitario: ampliamente voluntario

El orden que los comunitaristas plantean no es cualquier tipo de orden, este debe estar sustentado en el conjunto de valores que los integrantes de la sociedad asumen como justos y de manera voluntaria. Un orden que no esté sustentado en ello originará una coacción externa necesariamente opuesta al conjunto de las voluntades individuales, derivando por lo tanto en una sociedad autoritaria que llevada al extremo terminaría en un totalitarismo. Etzioni lo plantea de la siguiente manera "Cualquier orden social no constituye una buena sociedad. Una buena sociedad requiere un orden coherente con los compromisos morales de sus miembros" (1999: 32).

La nueva regla de oro requiere que la tensión entre las preferencias personales y los compromisos sociales se reduzcan gracias al aumento del dominio de los deberes que el sujeto afirma como responsabilidades morales; no el dominio de los deberes impuestos, sino el de las responsabilidades a las que el sujeto cree que ha de responder y que considera justo asumir:

> El orden de las buenas sociedades comunitarias se funda particularmente en medios normativos (educación, liderazgo, consenso, presión de los pares, exhibición de modelos, exhortación, y, sobre todo, las voces morales de las comunidades). En este sentido, el orden de las buenas sociedades es un orden moral (*ibid*.: 33).

Para Etzioni el orden necesario en la sociedad, desde la perspectiva comunitarista, será posible a través de la conformación de una sociedad civil fuerte; una parte de la sociedad que se relaciona con una cierta "civilidad", individuos que son mutuamente cívicos –lo que significa que ven en el otro a una persona con diferencias y aún antagonista con los intereses propios, y que por el hecho de ser parte de la comunidad merece respeto y aprecio a su existencia dentro de las diferencias, que están dispuestos al compromiso y a la conducta razonada– y

que tienen la capacidad de mantener un entramado de instituciones mediadoras para proteger a los individuos y sus intereses ante el Estado. Sin embargo, afirma Etzioni, ésta no es la única condición para el surgimiento de la sociedad virtuosa basada en los valores.

En la argumentación de Etzioni no existe una definición clara de la sociedad civil, creemos que una mayor atención a este aspecto puede ayudar a comprender en mayor medida un conjunto de aspectos que no parecen del todo discutidos o aclarados por él, nos referimos a los cuestionamientos que surgen sobre la definición del conjunto de valores que una comunidad decide asumir de manera voluntaria y razonada como propios y que se convierten en los elementos de cohesión social, esto es, ¿qué grupos o segmentos de la sociedad se constituyen en voz moral para definir los valores de una comunidad?, ¿cuáles son los procesos de legitimación que convierte a un grupo social en la voz moral que instituye los valores que cohesionan a una comunidad? Creemos que una mayor atención al concepto de sociedad civil puede arrojar un poco de luz a estas interrogantes, y por ello recurrimos a un par de conceptos que de manera conjunta permiten ver la relación estrecha entre el comunitarismo y este aspecto visto de manera más amplia y precisa.

Whitehead define la sociedad civil como la "esfera independiente de asociación voluntaria donde las interacciones están gobernadas por algunos principios mínimos de autonomía y respeto mutuo (civilidad)" (2011: 101). Los principios mínimos –o valores en la perspectiva de Etzioni– se constituyen en los elementos básicos del orden al ser aceptados de manera voluntaria, por ello "una sociedad civil fuerte sería aquella en la que las fronteras son muy amplias, los principios de civilidad son generalmente aceptados, y quienes se benefician de la libertad de asociación se muestran activos en la promoción y defensa de su esfera de acción autónoma" (*idem.*). En otras palabras, la sociedad civil permite una relación virtuosa entre orden y autonomía, por lo que el establecimiento de una sociedad civil fuerte, así definida, la democratización debería ser más fácil y durable; si está ausente o es débil, la democratización sería precaria.

A los elementos antes mencionados, Whitehead (2011) le añade los planteados por Schmitter (1995), quien define la sociedad civil como "Un conjunto o sistemas de grupos intermediarios autoorganizados que:

a) Son relativamente independientes tanto de las autoridades públicas como de las unidades privadas de producción y reproducción; es decir, de empresas y familias.
b) Son capaces de deliberar acerca de y emprender acciones colectivas en defensa/promoción de sus intereses o pasiones.
c) No buscan reemplazar ni a los agentes estatales ni a los (re) productores privados o aceptar la responsabilidad de gobernar el Estado en su totalidad.
d) No obstante, sí están de acuerdo de actuar dentro de reglas preestablecidas de naturaleza civil o legal.
e) Schmitter agrega que la "sociedad civil, por lo tanto, no es una propiedad simple sino compuesta. Se basa en cuatro condiciones o normas: a) autonomía dual, b) acción colectiva, c) no usurpación, y d) 'civilidad'".

A lo anterior la definición de Collinwood (1992: 292; Whitehead, 2011) introduce una dimensión más íntima de civilidad, basada en la conducta interpersonal:

> Comportarse "civilmente" con un hombre significa respetar sus sentimientos, abstenerse de conmocionarlo, molestarlo, atemorizarlo, o (en breve) despertar en él cualquier pasión o deseo que pudiera disminuir su respeto de sí mismo; es decir, amenazar su conciencia de la libertad al hacer que sienta que su poder de elección está en peligro de descomponerse y la pasión o el deseo tienen probabilidades de tomar el control.

Desde estas concepciones de la sociedad civil es posible identificar algunos aspectos clave de la postura comunitarista etzioniana caracterizada por la aceptación voluntaria y racional de un conjunto de valores que termina por construir un orden social posibilitador de las acciones individuales, en un marco de respeto, solidaridad y aceptación del o los otros.

A manera de conclusiones podemos mencionar que el paradigma comunitario de Etzioni aplica la noción de regla de oro en el ámbito social para caracterizar la buena sociedad como una sociedad que fomenta tanto las virtudes sociales como los derechos individuales. Afirma que más que la maximización de orden o de autonomía, lo que una buena sociedad requiere es un equilibrio cuidadosamente mantenido entre una y otra (1999: 24).

El comunitarismo es una propuesta crítica y ética de la sociedad moderna. Para Etzioni la moral tiene una conexión decisiva con la historia y la tradición de cualquier comunidad social. Se resalta así, desde la perspectiva comunitaria, la historicidad de los valores. La perspectiva comunitarista afirma que los individuos no existen al margen de los contextos sociales particulares y que estos contextos, lejos de disminuir los niveles de autonomía individual la sostienen y la refuerzan. Por tanto, el despliegue de la libertad individual requiere un equilibrio entre autonomía y orden social, entre derechos y libertades individuales y la aceptación voluntaria de un conjunto de valores esenciales compartidos (López, 2000: 658).

Este compromiso moral supone que el individuo, además de ser titular de libertades, lo es también de responsabilidades hacia la comunidad que han de ser reforzadas a través de los procesos de socialización en la familia, en las escuelas y mediante el estrechamiento de los vínculos del individuo con la comunidad a la que pertenece (*ibid*.: 658).

En la nueva regla de oro, Etzioni (1999) presenta su pensamiento más elaborado del comunitarismo. Contra la tesis que sostiene el carácter contractual de los vínculos humanos, reivindica la insustituible originalidad de la comunidad y reconoce la necesidad de lograr en cada sociedad un equilibrio entre autonomía y orden.

Por último, en su propuesta de sociedad buena o virtuosa Etzioni propone la asunción de un conjunto de valores sociales o finalidades comunes a los integrantes de esa sociedad, interiorizados de manera *voluntaria* y en cierta medida, de manera consciente, por los individuos que le constituyen. Es claro que este elemento de su sociedad comunitaria presenta un problema de origen al menos en dos sentido: primero, las sociedades posmodernas se caracterizan por su heterogeneidad, lo que no permite pensar en valores generales o universales que se constituyan en un elemento de cohesión social que derive en la concreción empírica del comunitarismo; y, segundo, una consecuencia directa de lo anterior, es la pregunta que surge de la idea de homogeneidad, ¿cuáles grupos de la sociedad son los que estarían en condiciones de definir cuántos y cuáles valores serían los que se conviertan en la base de una postura moral que orientaría en términos teleológicos a la sociedad?

Creemos que el concepto de sociedad civil puede aportar algunos elementos sustantivos al concepto de comunidad o comunitarismo que pueda facilitar un análisis empírico de la propuesta de Amitai Etzioni.

Bibliografía

Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza Editorial.

Collinwood, R. G. (1992). *The New Leviathan: on man, society, civilization and barbarism*. Oxford: Oxford University Press.

Etzioni, A. (1988). *The moral dimension: toward a new economics*. Nueva York: Free Press.

— (1993). *The spirit of community: rights, responsibilities, and the communi-tarian Agenda*. Nueva York: Crown Publishers.

— (1998). *The essential communitarian reader*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

— (1999). *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*. Barcelona: Paidós.

— (2004b). *From empire to community: a new approach to international relations*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

— (2005). Por qué la sociedad civil no es lo suficientemente buena. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*. Caracas, núm. 33, octubre, pp. 1-15. Título original: Why the civil society is not good enough. Traducido del inglés por Sonia Sescovich.

— (2007). *The Common good*. Cambridge: John Wiley & Sons, Ltd.

Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. 1: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus.

Habermas, J. y J. Rawls (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. España: Paidós.

López de Pedro, J. M. y B. E. Lostao (2000). La filosofía moral y la propuesta de Amitai Etzioni en la nueva regla de oro. *Arbor,* CLXV, pp. 657-669.

Schmitter, P. (1995). *On civil society and the consolidation of democracy: ten propositions*. Stanford: Dpt. Of Political Science.

Stuart Mill, J. (2000). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.

Whitehead, L. (2011). *Democratización. Teoría y experiencia.* México: Fondo de Cultura Económica.

[VIII]

Enrique Dussel, sus trabajos, sus disciplinas y algunos de sus días

▲

*Federico Ledesma Zaldívar**

La madrugada del 3 de octubre de 1973 con un gran estruendo provocado por el estallido de una bomba, un atentado dejó semidestruida la biblioteca de Enrique Dussel, profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. La extrema derecha sindicalista corporativista metalúrgica por medio del Comando Ruci, lo había juzgado y condenado por el cargo de envenenar la mente de los jóvenes (1977: 139; 1999: 22). En lo inmediato, la reacción de Dussel fue temeraria, pues continuó sus clases y no planeó de momento salir del país, sin embargo su vida habría de tomar muy pronto el rumbo del exilio.

Esa mañana su clase en la universidad debería haber tratado sobre la *Política*, de Aristóteles, sin embargo, en su lugar los alumnos recibieron una conferencia acerca de la función práctico-política de la filosofía, en la que para explicar los motivos de atentar contra un intelectual crítico, Dussel tomó el libro en que se da testimonio de la acusación para aplicar a Sócrates la pena de muerte, y que coincidía con la que el grupo de derecha hacía al profesor Dussel: envenenar la mente de los jóvenes.

En la clase-conferencia de aquel 3 de octubre de 1973, el profesor Dussel –de 38 años– habló de cómo –aún sin haber leído sus libros– algunos colegas le habían acusado de ser marxista y ateo. En general, los opositores a los regímenes dictatoriales podían ser acusados de ser marxistas. La realidad de la obra de Dussel hasta ese momento, en que había terminado el quinto tomo: Para una filosofía de la liberación latinoamericana, era que Dussel no tenía una estima muy alta de Marx, ni tenía una comprensión profunda de ese autor (que ya en el

* Profesor del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

exilio leyó a conciencia durante diez años, en los que escribió cuatro volúmenes importantes sobre el camino seguido por Marx para la redacción de *El capital* y sobre la religión y Marx).

En el momento del atentado Argentina venía de una de sus muy numerosas dictaduras militares, la iniciada por la presidencia dictatorial anticomunista de Onganía en 1966 y continuada por las de Levingston y Lanusse hasta mayo de 1973 y se dirigía velozmente a la siguiente (1976 a 1983), que inició a cargo del dictador Videla y bajo el nombre de Proceso de Reorganización Nacional (el proceso). El breve espacio inter-dictaduras no estaba exento de la tensión política y la hostilidad a todos los pensadores a que se pudiera catalogar como críticos.

La salida de Argentina no tardó en llegar para el filósofo mendocino, y su destino final fue nuestro país, en concreto el Distrito Federal. En México no todo fue color de rosa, Horacio Cerutti Guldberg, otro importante filósofo argentino y ex alumno del propio Dussel, publicó un análisis severamente crítico de la obra que éste tenía hasta los años setenta. Si bien el libro de Cerutti (1983) contiene hipótesis de interesante discusión acerca del populismo y el uso de las categorías analíticas clase y pueblo, además de dar un panorama del nacimiento del movimiento de la filosofía de la liberación y de su clasificación, también presenta una gran abundancia de adjetivos descalificadores del trabajo de Dussel. Así pues, un reconocido intelectual de la izquierda, también se situaba duramente en contra de nuestro autor.

Parece que en ese entonces Dussel resultaba sumamente incómodo para gente de la derecha represora, pero también en la izquierda podía tener quienes objetaran sus posiciones teóricas.

Aparentemente Dussel no era muy sencillo de clasificar. Lo cual no es extraño, si se tiene en cuenta que comenzó su carrera cercanamente al neotomismo de Maritain, pasó por la hermenéutica de Ricoeur y la fenomenología de Heidegger para hacer sus primeros trabajos, y luego fue influido por Lévinas para romper con la ontología heideggeriana en aras de la alteridad. Ninguno de los autores mencionados es reconocido como intelectuales de la izquierda, aun cuando ésta pueda usar algunas de sus ideas como herramientas teóricas sin problemas. Por el lado de la derecha, las cosas estaban mucho más claras: lo que está en contra del orden debe ser vuelto a él o bien eliminado y Dussel lo estaba.

Como se dijo antes, ya en el exilio mexicano, en la década de los ochenta, Dussel profundizó como casi nadie lo ha hecho en la obra de Marx, desde una

perspectiva levinasiana y publicó cuatro libros acerca de la obra de Marx. En los noventa siguiente se enfrascó en una serie de diálogos con diversos teóricos, como Apel, Ricoeur, Habermas, Vattimo, que resultarían al final en contribuciones a una de sus obras más importantes: su *Ética de la liberación en la edad de la exclusión y la globalización* de 1998.

La parte más reciente de su obra trata la política, la teoría política vista desde una óptica que va más allá del eurocentrismo, helenocentrismo, occidentalismo y que propone una nueva periodización de la historia, como bases para un pensamiento de la política que no esté atado a la visión mundialmente dominante y que según muestra Dussel, no logra salir de sus propios velos ideológicos.

En su muy abundante producción, Dussel ha transitado por diversas influencias teóricas y por varios campos disciplinares (filosofía, historia, teología, teoría política). Surgen entonces las preguntas que motivan este pequeño ensayo: ¿Cuál ha sido el camino teórico de Dussel?, ¿es su obra únicamente filosófica, o abarca campos de las ciencias sociales?, ¿es útil entonces para las ciencias sociales? Y, en su caso, ¿cómo lo puede ser?

He escuchado personalmente que compañeros académicos se cuestionen si Dussel debe ser considerado completamente como filósofo, ya que ha hecho teología e historia. También, en una pregunta legítima y que está llevada por genuina curiosidad, he escuchado si Dussel puede servir a las ciencias sociales, siendo él un filósofo.

El objetivo de este trabajo es responder a estas interrogantes, con el propósito de clarificar, en la medida en que un sociólogo lector de la obra de Dussel pueda hacerlo, cuáles podrían ser algunas posibilidades de la utilidad de la obra de Dussel para nuestro campo de las ciencias sociales. Tales posibilidades, sin embargo, podrán ser tantas como intentos de utilizar las herramientas y las visiones propuestas de Dussel por parte de los académicos que se acerquen a su obra.

Esta pequeña introducción ha situado a Dussel en su contexto, el de la represión y el exilio, que es donde nace la mayor parte de su obra. Antes hay una niñez y adolescencia en La Paz (Mendoza), Buenos Aires y Mendoza capital (1934-1957); y posteriormente un viaje a Europa e Israel (1957-1967) que duró diez años, en los que obtuvo dos doctorados en filosofía e historia, y una licenciatura en estudios religiosos, además de una experiencia que lo abrió a un mundo nuevo, y le sugirió los temas de su primera etapa, previa a lo descrito en esta introducción.

Para poder adentrarse al pensamiento de Dussel, en necesario tener un mapa general de su obra, del cual podrían surgir algunas de las posibilidades que ésta provee a nuestras disciplinas.

A continuación, el lector encontrará este mapa y las reflexiones sobre algunas de las contribuciones de Dussel para las ciencias sociales.

El ser de América Latina como problema

Una semana después de terminar la licenciatura en Mendoza, Dussel tomó un barco hacia España; tenía una beca para estudiar el doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. De esta estancia recuerda que la universidad en Mendoza era superior a la madrileña, por lo que en esta última trabajó mucho y aprendió poco.

Sin embargo ese primer viaje transatlántico le fue revelando la existencia de América Latina. Desde la salida de Buenos Aires bordeó Sudamérica y conoció el Brasil negro, al cruzar el océano apareció ante sus ojos África, primero negra, luego blanca musulmana, y al final Europa, donde le hicieron ver que él (hijo de familias emigrantes europeas, conocedor de las lenguas europeas y formado en la filosofía europea) no era europeo, sino latinoamericano, algo que él todavía no sabía definir.

Esta aventura le llevó diez años de su vida, ocho de ellos en Europa y dos en Israel. En Europa obtuvo dos doctorados (filosofía en Madrid e historia en París), y una licenciatura (estudios religiosos, en París), además de conocer en Múnich a su esposa Johanna. Los otros dos años los pasó en Israel, donde aprendió hebreo y experimentó la cercanía de las raíces semitas, tanto hebreas como árabes, cosa de no poca importancia, pues como se verá más adelante para Dussel la estancia en Israel significaba un viaje a las fuentes más profundas del ser de la América Latina.

Y es que es precisamente ese el "fantasma" que recorrió la mente de Dussel en esta etapa: ¿qué es América Latina?, ¿cómo es él mismo un latinoamericano?

Dussel, que había nacido en un pueblito desértico de la provincia de Mendoza, Argentina en 1934, fue hijo de dos familias de inmigrantes, como es mucho más común en Argentina que en México, por ejemplo. Tuvo por un lado la imagen paterna (de familia alemana) de un médico que veía por la comunidad en el pueblito de La Paz; por otro la imagen de la madre (de familia italiana),

muy activa, que perteneció a la Acción Católica y se preocupaba por los más desfavorecidos.

Su padre se llevó una gran sorpresa con la decisión de Enrique de estudiar filosofía (tampoco en este tiempo suele ser una carrera escogida masivamente). Sin embargo Dussel tenía sus razones para la elección: había visto la utilidad que podía darle a la hora de argumentar, y como líder estudiantil que se enfrascaba en debates, pensó que serían los estudios indicados para él.

Al entrar a la universidad, la preocupación sobre la definición de América Latina, estaba todavía a unos años de llegar. Antes, el activismo siguió en la licenciatura, es decir que Dussel era un intelectual con los pies en la tierra, con intereses de transformación. La licenciatura en Mendoza también le dio una formación sumamente sólida. En aquellos tiempos estudiaban cinco años de griego y de latín, así que leían a los filósofos antiguos en sus lenguas originales. Dussel no estaba en un medio de mediocridad en el que él fuera una joya única, pues el nivel intelectual de Argentina era sumamente alto.

No es de extrañar –dada la influencia católica y altruista materna– que Dussel se inciara como un intelectual, influenciado fuertemente por una gran figura de la filosofía católica como es Jacques Maritain, neotomista que criticaba la reducción del ser humano a una sola o a pocas de sus dimensiones, y abogaba por un humanismo integral. Este título debió haber recordado Dussel al poner nombre a dos de sus trabajos sobre la definición de América Latina: *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*.

A pesar de la influencia temprana de Maritain, fueron la fenomenología de Husserl y Heidegger, así como la hermenéutica de Ricoeur, las que le dieron las herramientas más claras y los objetivos en esta etapa: buscaba el ser de esta América (su ontología) y la buscaba a través de su núcleo ético mítico (concepto de Ricoeur que se verá más adelante). A partir de la definición del ser propios, era como percibía que era posible proyectar ese ser hacia el futuro; así que lograr una liberación requería primero conocer al ser que había que liberar. Dussel tenía una visión esencialista, que se fue modificando con el tiempo.

Como muchos otros intelectuales y militantes de la época, Dussel se había propuesto trabajar para buscar la liberación del continente. En su artículo de 1964 "¿Una generación silenciosa y callada?" (1973) muestra el deseo urgente de entrar en la historia, que es un tema que va ligado a la exclusión que sufren América Latina, África y Asia en la creación de la historia universal eurocéntrica. Al mismo

tiempo que veía una generación silenciosa (cosa discutible, pues fueron tiempos de revueltas y represiones) también la percibía dotada una perspectiva nueva, que no temía a los cambios y tampoco renegaba de su pasado. La ruptura de tal pretendido silencio trajo consigo un caudal de productos académicos originales como los estudios de la dependencia, la teología de la liberación, la investigación acción, la pedagogía del oprimido y también la filosofía de la liberación.

Desde los marcos tempranos de que disponía, Dussel pensaba que la liberación no era posible mientras no se tuviera conciencia de sí mismo. La definición del propio ser se imponía como tarea *sine qua non* de la liberación porque la acción política liberadora requería una concepción del sujeto a liberar, es decir que necesitaba una antropología filosófica. En otro artículo del mismo año *El trabajador intelectual y América Latina,* recopilado luego en el libro *América Latina, Dependencia y Liberación* (1973), Dussel aclaraba esta necesidad de conciencia:

> toda acción política necesita un humanismo, una antropología, una filosofía social que funde, que basamente su construcción prudencial. [...] Esta tarea teórica de discernir, de analizar cuál sea el humanismo que incluye la acción de un movimiento político, es la obra de aquellos que han sentido la vocación no ya de ejercer la acción sino de fundarla. [...] En América Latina debemos saber descubrir la estructura de nuestra conciencia, de nuestra conciencia como naciones, como grupo de naciones, como realidad socio-cultural. Debemos llegar a analizar el origen, la evolución, la crisis de nuestra conciencia colectiva –que incluye sin destruir a toda conciencia individual– (1973: 20).

En estas reflexiones sugiere una serie de diagnósticos seguidos de las acciones a realizar. Primero se afirma que no conocemos nuestro ser, por lo tanto se debe descubrir la estructura de la conciencia propia; de lo anterior se sigue que no conocemos nuestro lugar en la historia, entonces tenemos de buscar nuestro lugar en el mundo (un mundo que está definido eurocéntricamente); y las carencias expuestas resultan en que no pueda haber una proyección mundial. Esto define el papel del intelectual latinoamericano, que es el de analizar cuál será el humanismo que funde la acción política. Y como es natural, si la conciencia propia es previa a la proyección en el mundo, “El trabajador intelectual latinoamericano –no sólo profesores o estudiantes, sindicalistas, periodistas, pensadores, etcétera– debe ocuparse principalmente de Latinoamérica a fin de

realizar una obra de valor universal, a fin de ser respetado en el mundo de la ciencia...” (*idem*.).

Para Dussel, América Latina permanecía invisible, inaudible al resto del mundo; no era un interlocutor de aquellos que hacían –y siguen escribiendo– la historia. Entonces la definición del ser propio nos constituiría como interlocutores posibles, nos daría existencia.

Si es en tanto se conoce el propio ser, que éste puede tener un proyecto para realizarse a sí mismo, para proyectar sus componentes hacia el futuro, entonces la pregunta ¿cuál es el ser de América Latina? resulta clave.

Dussel tiene otra fórmula: para responder a esta pregunta se vale del concepto de núcleo ético mítico, acuñado por Paul Ricoeur en el artículo *Civilisation universelle et cultures nationales*, de 1961. En el Ricoeur se preguntaba qué era los que conformaba el núcleo creador de una civilización, a lo que respondía que eran los valores encontrados en las actitudes concretas de la vida diaria, que forman un sistema y que no son cuestionados por las figuras importantes de la sociedad (1967: 331).

Armado del concepto de núcleo ético mítico Dussel se lanza a descifrar el ser de esta América y –de manera muy sintética– encuentra lo siguiente: hay tres componentes principales, el primero –que ha sido reducido– es el componente indígena, que ha sido en gran parte eliminado en diversas medidas en diferentes países; segundo, el componente de la civilización hispánica y, el tercero, el cristianismo medieval español. Y es justamente este último el que trae consigo la carga ideológica más fuerte. Entonces hay que descubrir ese cristianismo para entender el ser propio de la América Latina, y para ello hay que acudir a sus tres fuentes importantes, que son la antropología filosófica semita (la fuente), la antropología filosófica griega (el instrumental intelectual) y, por último, la cristiandad que efectivamente llega a estas tierras, y que es la española medieval, de carácter dualista.

Por eso para encontrar a América Latina, Dussel tiene que viajar a Israel, tiene que leer a los griegos, y tiene que revisar tanto a los padres de las Iglesias Cristianas Primitivas como a los teólogos europeos medievales y a los obispos de la América colonial. La conciencia era el componente básico para pensar en la liberación.

En esta primera etapa, hay tres libros dedicados a encontrar el núcleo ético mítico latinoamericano: *El humanismo helénico, El humanismo semita* y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Y por otro lado, hay otros dos trabajos

que son una contribución directa a la historia de nuestro continente: la *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, libro en que ve a la Iglesia desde su papel frente al choque de dos sistemas civilizatorios y rescata el papel de los obispos en las discusiones a favor de los conquistados; además su *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal*. En este último libro, producto ya de su labor como catedrático de regreso en Argentina, Dussel hace un recuento de la pre y proto-historia latinoamericana, donde plantea la importancia de las culturas semitas y helénica. Según afirma:

> América Latina sólo puede explicarse por el choque, [...] entre las culturas amerindianas de tipo asiático pre-indoeuropeo y los hispanos, que poseían una Weltanschauung y un ethos doblemente semita: Sea por la vertiente de la Cristiandad medieval impulsora de la "reconquista", sea por la vertiente musulmana cuyo mejor exponente fue el Khalifato de Córdoba en el siglo x.
>
> Para poder apreciar la significación de dicho "choque" es necesario haber seguido paso a paso la milenaria evolución. Para comprender la distancia "histórica" entre un conquistador y un amerindio –en la edad calcolítica–. De todas maneras toda la historia del Continente euroasiático no puede sernos extraña, porque es nuestra propia proto-historia, la historia de nuestra primera constitución. Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente (1966: 239).

La primera etapa de Dussel está pues marcada por el deseo de liberación del continente, y sus marcos teóricos le decían que la liberación estaba ligada al tema de la autoconciencia y la autenticidad. Con ello Dussel se presentaba como parte de una cadena intelectuales que se preguntaban por el ser y la autenticidad de América Latina.

Ser crítico más allá de la ontología: la filosofía de la liberación y la exterioridad

La primera vez que Dussel escuchó hablar de una sociología de la liberación y una teoría de la dependencia, fue en una reunión interdisciplinaria con sociólogos en la ciudad de Buenos Aires (1973: 20). El clima político argentino estaba

marcado por una gran agitación. En 1969 ocurre el episodio llamado Cordobazo, que fue la toma de la ciudad de Córdoba por estudiantes y obreros, en el que murieron treinta personas (Sáenz, 2001: 623). También por ese entonces un intelectual peruano Augusto Salazar Bondy escribía su famoso ensayo sobre si era posible una filosofía latinoamericana auténtica estando en una situación de dependencia. Los estudios de la dependencia planteaban que el mundo era un sistema, no una pista de carreras en que unos van adelante y otros atrás con la esperanza de un día, aplicando las recetas adecuadas, lograrían adelantar algunos pasos hacia el ideal de los que van primero, sino que hay una relación entre ambos que les daba a cada uno un lugar.

En ese tiempo Dussel dictaba un curso sobre ética ontológica en la Universidad Nacional de Cuyo; era todavía un heideggeriano e intentaba escribir la ética que Heidegger no había escrito. Pero de pronto se topó por un lado con la influencia derivada del conocimiento de los trabajos teóricos críticos desde la América Latina, y por otro, encontró las herramientas teóricas para intentar desde la filosofía emparejarse a los intentos liberadores de otras disciplinas. Esa herramienta vino de la mano de la lectura de *Totalidad e Infinito* –del filósofo lituano Emmanuel Lévinas– donde encontró los conceptos de otro, como distinto del ser dominante, natural, obvio, y de la exterioridad, los que quedan fuera de la totalidad.

> ¿Por qué Lévinas? Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el "hecho" masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como "señor" de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad") Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional -clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta "experiencia originaria" –vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía–, quedaba mejor indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro), como *pauper*... (Dussel, 1998c: 20).

La exterioridad es una categoría que viene a abrir una puerta clave para la salida de la ontología. La liberación pasa, gracias a esta categoría, de estar ence-

rrada en la ontología y de que la liberación entonces sea la toma de conciencia de sí mismo, a ir más allá de la ontología y que la liberación sea entonces la liberación del otro. Antes Dussel no podía plantear una liberación de este tipo porque pensaba que el problema estaba en que no se conocía a sí mismo. Pero ese conocerse a sí mismo de la víctima puede ser simplemente el sumarse al sistema que lo está oprimiendo, por eso al exceder la definición aceptada y dominante del mundo, la categoría de exterioridad resulta fundamental.

Dussel entiende que el mundo ha sido definido desde un centro, por lo tanto la visión desde fuera del centro es una visión que no se universaliza nunca, no se naturaliza, no se acepta ni escucha, y por ello no entra en ningún diálogo en que se acuerden las definiciones del mundo. Por lo tanto es la revelación del otro-dominado, del otro que está en el exterior de la definición del sistema, la que es capaz de plantear lo nuevo, la liberación, es decir, la trascendencia de un sistema en el cual existen ciertas situaciones de dominación.

Ante la totalidad que es el ser (cualquier sistema cerrado y completo en sí mismo que sin embargo niega a parte de sus elementos y excluye a otros), está la alteridad es el no ser, lo que es negado en un orden correcto de cosas.

> Mi ética ontológica se transformó en *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*; el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo dos y el tres. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.)" (Dussel 1998c: 20) Lo que viene a continuación será totalmente levinasiano "porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el hecho masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como señor de otra subjetividad... (*idem*.).

La obra terminada se llama *Filosofía de la liberación latinoamericana* y consta de cinco tomos. Los primeros dos son el planteamiento de su ética, desde la ontología hasta la alteridad (tomos I y II), los siguientes tres tomos se tratan de la aplicación de estos principios éticos a campos de la realidad, a sistemas sociales en que se registra la negación de un sujeto: el ámbito de lo erótico (dominación varón-mujer), lo pedagógico (dominación padre-hijo, maestro discípulo), y lo político (dominación entre iguales, hermano-hermana).

La inquietud de Dussel como la de gran parte de su generación, sigue siendo la de la crear un pensamiento que contribuya a un mundo más justo (libera-

ción), y en ese momento la liberación ya iba más allá de la necesidad de tener conciencia de sí mismo para desde ahí proyectarse hacia el futuro; ahora en cambio buscaba al sujeto negado (explotado, dominado, excluido) en cada sistema, es decir, el sujeto que queda en la exterioridad, categoría que como se dijo, estaba inspirada en Lévinas.

Pero había un problema:

> Lévinas habla siempre del otro como lo "absolutamente otro". Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobreoprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes (Dussel, 1974: 182)

En este punto Dussel tiene que ir más allá de Lévinas, para situar al otro en las coyunturas en que fuera necesario estudiarlo objetivamente. El otro no podía ser simplemente otro, o absolutamente otro. Las dominaciones se pueden localizar, situar y solamente así se pueden entender. Además, esta analéctica implica una opción ética, hay que partir de la revelación del otro, de escuchar al otro que está más allá de la normalidad establecida como deseable por los sistemas dominantes de que se trate. La otredad sin localización estructural y sin diálogo, y por lo tanto sin futuro deseable que pueda institucionarse en una nueva totalidad más posibilitadora de la vida humana y de su desarrollo, se mantiene con un pie en una nube, no en la tierra. Una noción de otredad absoluta, podría por ejemplo, llevar a pensar que el problema de los pueblos indios en América Latina se puede resolver con su aislamiento total, donde nadie los contacte y se mantengan siendo totalmente otros, sin que sean interlocutores; o bien dejar a los muchachos pandilleros que sufran lo que tengan que sufrir y emocionarse con su simple descripción, pues otra cosa sería afectar su alteridad.

El método analéctico que proponía Dussel puede resultar de ayuda para cualquier planteamiento de una disciplina social. Primeramente hay que situar el estado de la realidad que se estudia y entender a partir de él el fundamento de dicha realidad. Para ilustrar este punto se puede volver a la cuestión indígena en México: en la situación de los pueblos originarios en todas sus dimensiones se puede rastrear desde la conquista hasta la actualidad.

Enseguida hay que descubrir qué posibilidades de ser otorga el fundamento. Por ejemplo, en cada una de las etapas hay una posibilidad de ser de los pueblos. En la prehispánica, su definición atiende a su propia dinámica, mientras que en la colonia no se definen como sujeto autónomo, sino que entran a ser definidos por la Corona española y por los virreinatos. Sus posibilidades de ser en las áreas económicas, políticas, sociales, va a depender de las leyes coloniales y de las necesidades del reino español. Se trata de unos pueblos que han sido subsumidos en el proyecto de otro. Finalmente en la independencia, el proyecto del país llamado México tampoco es indígena. El nuevo estado requiere un nuevo pueblo, donde todos sean mexicanos, por lo que no caben las leyes para indios, que al menos existían en la colonia. En esta etapa independiente se registra la desaparición de los pueblos indios como sujeto de derecho, dejan de existir jurídicamente como pueblos. El fundamento del Estado mexicano tomado en su constitución, no posibilitaba el tipo de existencia de los pueblos indígenas en tanto pueblos (que son sujetos de derecho a la autonomía y autodeterminación, a diferencia de las simples poblaciones o comunidades, por ejemplo).

Después hay que descubrir lo que no es reductible al fundamento, es decir, lo que escapa a la definición coherente y deseable del mundo vigente. Si tomamos la realidad del Estado, ese fundamento viene dado por la constitución. Habría entonces que enfrentar la situación de exclusión, opresión, explotación y dominación real del otro (indio) que desapareció en aras de lo único mexicano. Esas situaciones reales del otro –el rostro del otro– enfrentan la lógica constitucional misma, pues la negación constitucional de lo indígena facilita la dominación (por ejemplo, si un pueblo decide sus dirigentes por medios tradicionales sin la participación de partidos, el dominio partidista y los vicios o virtudes que tenga ese sistema, pero que ciertamente no están dirigidos por indígenas, no entrarán al pueblo en cuestión; otro ejemplo es el derecho sobre el territorio, distinto de las simples tierras. Con el derecho sobre el territorio entra el dominio sobre los recursos naturales, y el derecho no es alienable, no se puede expropiar para dar el uso a una minera, petrolera, grupo agropecuario, etcétera).

El encuentro con el otro es un momento negativo, porque niega al sistema vigente. Al mismo tiempo es un momento de revelación, porque el otro que permanece oculto tras un sistema que funciona para la mayoría o para los que dominan, o para los que simplemente creen que funciona correctamente, aunque lo estén sufriendo, salta a la vista, deja la invisibilidad o la justificación

de su pobreza y muerte se evidencia como artificial, no necesaria, es decir que puede ser modificada en términos de mayor justicia.

El momento del cuestionamiento del orden a partir de la revelación del otro, significa que hay una pretensión ética que debe ser anterior a la creación del sistema (sea éste étnico, de clase, de género, ecológico, etc.) Y es a partir de este cuestionamiento ético que se procede al momento dialógico, a la nueva construcción de un orden de un nivel de pretensión de justicia superior. Pero eso sólo es posible con la ruptura del viejo orden y la palabra del que había sido negado.

Se pasa de un método puramente explicativo a un método ético. Esta es la base de que Dussel hable de principios de la ética o de la política, y principios críticos de las mismas. O de ciencias funcionales y ciencias críticas. Los principios sin más, son las explicaciones de la realidad, el momento teórico de lo que funciona sin cuestionamiento. Los principios críticos son el momento de liberación, que por una parte son negativos (cuestionan el sistema vigente), y por otro son materiales (porque parten de la real existencia del otro, de sus posibilidades de reproducción, desarrollo y dignidad de vida).

El estudio de Marx: la criticidad requiere materialidad

Los trabajos sobre Marx son ya propios de la etapa mexicana. Durante diez años Dussel dictó cursos sobre el pensamiento de Marx, y de ellos fue obteniendo un conocimiento cada vez más profundo del autor.

Antes de este periodo de estudio profundo de la obra de Marx, Dussel había tenido influencias filosóficas que no tenían que ver con el marxismo. En su etapa temprana, Maritain y Mounier, entre otros, eran sus referentes y, posteriormente, la fenomenología de Heidegger, Ricouer y Emmanuel Lévinas.

La opinión que Dussel tenía de Marx venía de las interpretaciones marxistas comunes a la época de los sesenta y setenta, que se difundían tanto en militantes como en académicos. Por un lado hay teóricos que trataron partes de la obra de Marx y dieron sus interpretaciones (como Althusser, Kosík, Habermas, etc.), por otro había manuales de materialismo histórico o filosofía marxista (como el de Politzer, Afanásiev, o el que fue tan difundido en América Latina, de Marta Harnecker).

A ambos se enfrenta la revisión de Dussel, que fue hecha durante varios años desde la segunda mitad de la década de los setenta (1977) y la década de los ochenta, tras el examen global de la obra Marx.

Antes de este emprendimiento su opinión no era favorable, pues veía a Marx como un pensador que estaba dentro de la totalidad. En la introducción a la tercera edición de su libro *Método para una filosofía de la liberación* se puede leer la explicación del Marx al que Dussel criticaba y cómo para los años ochenta, su visión se había transformado:

> Al escribir esta obra, en 1973, criticábamos al Marx althusseriano de la época. Después hemos podido estudiar a Marx detalladamente y nuestras conclusiones son exactamente las contrarias. En efecto, Marx no es un pensador que queda apresado en la totalidad (como lo pensábamos en ese tiempo), ni tampoco es expresión de un paradigma productivista (como lo piensa Habermas) [...] hemos podido probar que es desde la exterioridad del pobre desde donde Marx critica la totalidad del capital (Dussel, 1991: 11).

En el eje teórico, de lo que se puede nombrar como su segunda lectura de Marx, se realiza después de ser influido por Lévinas. En el eje biográfico, Marx viene después de los debates con los académicos argentinos que criticaron mucho sus elaboraciones éticas; también viene ya en el exilio, cuando los teóricos de corte marxista no eran ya los rivales punzantes, sino que en México enfrenta un ambiente menos apremiante políticamente. Así pues, ya en el exilio,

> en México, desde 1977, un seminario dirigido por Dussel y armado con el marco teórico de la ética de la liberación, empieza la lectura arqueológica de toda la obra de Marx, con la intención de descubrir diacrónicamente todas las categorías de *El capital*, y lo que esta pudiera aportar para explicar la situación de América Latina y poder desarrollar el discurso de Marx desde la periferia (Novoa, 2001: 291).

De acuerdo con el propio Dussel, su estudio sistemático y exhaustivo de Marx tiene cuatro motivaciones:

> - la primera tiene que ver con el hecho de la miseria que se abate sobre la periferia del mundo y en especial, en el caso de Dussel, sobre América Latina. Así, dice el

propio autor que "en primer lugar, por la creciente miseria del continente latinoamericano [...] El pobre, en la exterioridad del sistema de producción y distribución, es un hecho más brutal que nunca (desde 1962 a 1992)" (1998c: 24).

Es decir que la primera motivación viene de la urgencia de la situación de miseria, que se agrava.

- Y de esa urgencia se deriva la segunda razón: hay que hacer algo y no nada más contemplar la cuesta abajo, y si el capitalismo aparece como el creador de la miseria, hay que ir al estudio del autor que más se enfocó en tratar de explicarlo críticamente: "para poder efectuar una crítica del capitalismo causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75% de la humanidad" (*idem*.).

- La tercera razón tiene que ver con el proyecto filosófico dusseliano en sí. La filosofía de la liberación necesitaba, en palabras de Dussel, desarrollar una económica y una política firmes.
El proyecto anterior de la ética de la liberación estudia varias dimensiones en sus cinco tomos: una política, pedagógica, arqueológica, ética. Acá se reforzará una económica.

- En cuarto lugar, porque para poder superar el "dogmatismo" (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencia) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana (*idem*.).

La novedad del estudio de Dussel sobre Marx

El viaje de la metafísica al marxismo, es decir de la etapa levinasiana a la etapa del estudio de Marx, se traslapa con el exilio que inicia en 1975 en la ciudad de México. De acuerdo con Eduardo Mendieta,

> la lectura que hace Dussel de Marx, se caracteriza por, como mínimo, los siguientes cuatro aspectos únicos. En primer lugar, la lectura que hace Dussel de Marx, se basa

> en un conocimiento sin paralelismos ni precedentes de la trayectoria del propio desarrollo intelectual de Marx [...] en segundo lugar, Dussel no sólo descubrió a un Marx que era relevante para el proyecto de la liberación latinoamericana, descubrió también un Marx desconocido hasta el momento, que hacía indispensable dar comienzo a una evaluación crítica de la recepción de Marx en el siglo xx (citado en Dussel, 2001: 22).

En tercer lugar Dussel revisa el surgimiento de algunas categorías en los libros *Grundrisse* y *El capital* y de ello deduce que la categoría central no es la de totalidad, sino la de exterioridad, en otros términos, el método de Marx no era la dialéctica, sino la analéctica; porque lo que produce el valor, la fuente del valor, es el trabajo vivo, no el mismo sistema capitalista, sino lo que queda negado por ese sistema,

> el sistema capitalista no produce valor. El valor es extraído y apropiado de la corporalidad viva del trabajador. Los productos de consumo por lo tanto son una coagulación, una cristalización del trabajo vivo [...] en opinión de Dussel, esta reverencia y reconocimiento de la vida del otro como el trabajo vivo del trabajador es lo que hace que el método de Marx no sea Hegeliano sino Schellingiano, y podría añadirse, Levinasiano. El Marx que descubrió Dussel es lo que en la actualidad denominamos anacrónica pero sugestiva y adecuadamente, un Marx levinasiano (*ibid*.: 23).

En cuarto lugar se tiene una forma de leer a Marx que resulta de todas las consideraciones anteriores. Y es que hay que leerlo metafísica y humanísticamente –diría Mendieta– como un crítico de la totalidad hegeliana, aristotélica y platónica. Esta lectura va en contra de los materialismos vulgares y de los mecanicismos que sustituirían la reflexión humanista y ética, por el economicismo y el positivismo. El Marx de *El capital* siempre se mantiene haciendo filosofía,

> en opinión de Dussel, el Marx realmente humanista es aquel que hallamos en el *Capital,* donde nos vemos confrontados no con una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política, que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador [...] Dussel descubre a un Marx ético que ha sido traicionado y eclipsado por décadas de ontologización y hegelización de su opción fundamental para la creatividad de la corporalidad viva del trabajador (*ibid*.: 24).

Aunque fue adelantado en la parte final del apartado Ser crítico más allá de la ontología, en esta etapa Dussel habla de lo que es la ciencia para Marx. "Para Marx las ciencias se oponen al fetichismo, que va en aumento desde la economía clásica, pasando por la economía vulgar y la apologética..." (1988: 289). La oposición al fetichismo, quiere decir que se opone a la visión vigente absolutizada como verdad, que en este caso era de la economía, pero que puede extenderse a cualquier otro campo. La crítica del fetichismo se realiza tomando sus fundamentos (la lógica económica de la economía clásica, pero también puede ser de una dominación de género, o étnica o cualquier otra), y descomponiendo sus conceptos en categorías, de manera que se pueda ver si hay coincidencia entre la explicación y el funcionamiento real de las categorías. Los dependentistas, por ejemplo, pusieron en tela de juicio las explicaciones etapistas del desarrollo de las naciones como si se tratara de entidades inconexas, y evidenciaron las ligas reales que determinaban el lugar y participación de beneficios de unas y de otras.

Pero el combate al fetichismo no tiene como objetivo un simple afán de conocimiento, sino que se busca en última instancia transformar una realidad vigente que no es justa.

Ética y política de la liberación

A finales de los años ochenta e inicios de los años noventa, Dussel se enfrascó en una serie de diálogos filosóficos con personajes sobresalientes de la academia europea, como Apel, Vattimo, Habermas y Ricoeur.

Contra las morales formales de Apel y Habermas, basadas en los mecanismos de discusión de las normas dentro de una comunidad de comunicación para dar validez a las normas, Dussel opone un principio material de validez, es decir, un principio de contenido, que hace ineludible que obviar la acción de degradación de los sistemas sociales y económicos. El contenido es la vida humana, su desarrollo y dignidad. La validez de las normas que pasan por procesos de acuerdos, pueden cumplir con los acuerdos, pero no necesariamente promoverán reglas que alienten la vida y la dignidad. Con un criterio material, los sistemas sí pueden ser evaluados por sus consecuencias históricamente y no se puede justificar su permanencia aludiendo que han sido un acuerdo de sus participantes (1998b: 167-234). La discusión formalidad materialidad es espe-

cialmente útil para los estudios jurídicos, pues las normas y su transformación en leyes, son parte sustancial de sus objetos de estudio.

Contra los comunitarismos –entre los que Dussel cuenta a Charles Taylor y Alasdair MacIntyre– que critican a las morales puramente formales y defienden la moralidad fundada en el contenido cultural de los participantes en los acuerdos, pero caen en la trampa de la incomunicabilidad de los horizontes culturales, encerrando de esta manera a cada pueblo dentro de sí mismo, Dussel opone la universalidad de los criterios críticos de validez (*ibid*.: 113-122) y estos criterios (que ya se dijo que se resumen en las necesidades de reproducción y dignidad de la vida), son comunicables.

Una cita larga, que se explica por sí misma, expone cómo –en el campo de la ética– se puede acceder a un conocimiento más profundo y más deseable a partir de desmontar primero el campo de estudio tal como ha sido diseñado desde el pensamiento no crítico, que no quiere decir malintencionado, simplemente que su posición acrítica le priva de los lentes adecuados para descubrir mejor la realidad.

> Ahora, sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. [...] Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano), alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: hay víctimas; la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la "pobreza", "infelicidad", "dolor", la dominación y/o la exclusión.
> El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de las víctimas, que afirman sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos (Dussel, 1998a: 19).

El método seguido es en esencia el mencionado en su etapa de los años setenta, primero aborda el campo y lo explica según los postulados dominantes expresados en principios positivos, luego evidencia sus insuficiencias (momento negativo), y entonces afirma que la figura de la víctima de ese sistema es la que permite percibir por donde éste hace agua. Luego habrá que escuchar a

la víctima y hacer con ella un nuevo sistema (no evadirse de esta etapa, lo que supondría una renuncia al mundo). El momento de reconstrucción viene dado por los principios críticos de un nuevo sistema.

La etapa de los diálogos y de esta segunda *Ética de la liberación* es mucho más rica de lo que en este espacio se pueda exponer, por ahora baste decir que ese mismo método es aplicable a las disciplinas sociales, pues en ellas también se crean explicaciones del mundo que tienen puntos ciegos que pueden iluminar o esconder víctimas, y cuando hablamos de aplicación del conocimiento social, las víctimas pueden ser creadas directamente.

El mismo esquema de encontrar los principios rectores del conocimiento de un campo, proceder a su negación y luego a la subsunción de lo que tengan de rescatable y finalmente la propuesta de principios críticos, la aplicó Dussel más recientemente a un campo social en específico: la teoría política.

La obra sobre política de Dussel se inicia con discusiones sobre autores de la teoría política. Dos libros recogen ensayos en que trata autores y temas, aunque no de manera sistemática todavía (*Hacia una filosofía política crítica*, 2001 y *Materiales para una política de la liberación*, 2007). En medio de estos dos libros de ensayos se encuentra un libro programático: las *20 tesis de política*, editadas en 2006, y que significan el plan a seguir para la construcción de sus obras mayores de *Política de la liberación*. Estamos ya ante una contribución directamente sobre una disciplina social (como en el caso de sus trabajos históricos) y no solamente ante escritos que puedan servir de base epistemológica o bien que provean de ideas al investigador social.

Las *20 tesis de política* andan el siguiente camino: primero se define el campo de lo político, que corresponde al poder. Dussel distingue entre el poder originario, que es una facultad de la comunidad, una posibilidad o capacidad de hacer; por otro lado estaría la delegación de ese poder en una estructura institucional heterogénea, a esa forma de poder le llama Dussel *potestas*. El poder delegado puede obedecer a los mandatos de la comunidad que lo ha delegado o bien puede fetichizarse, es decir, reducirse a la voluntad del representante y, por lo tanto, convertirse en dominio del representante sobre la comunidad.

Una vez que ha sido situado el campo de la política, Dussel procede a exponer los principios del orden político vigente, es decir la teoría política tal como la conocemos (muchas veces ajena a las posibilidades de desarrollo de la comunidad). Esta teoría política es la de la totalidad en los términos de la ontología,

los principios que son considerados como normales. En la primera sección de sus *20 tesis*, es decir, en las primeras diez tesis, Dussel identifica los componentes de la forma en que el poder se despliega por el campo político, creando el orden vigente: habría un nivel de acciones estratégicas (que no solamente es instrumental, pues se desarrolla en la intersubjetividad, es decir debe tener en cuenta la existencia y reacción de otros seres humanos), uno más de instituciones "en el campo político, y en todo sistema político, son necesarias instituciones no sólo materiales (para reproducir y aumentar la vida del ciudadano) o de legitimidad (para operar dentro del consenso mutuamente aceptado), sino igualmente instrumentos administrativos que permitan cumplir con los fines de las otras dos esferas (la material y la formal indicadas). Esta es la esfera de la factibilidad política" (2006: 66). Finalmente están los principios, que son paralelos a las instituciones: material es el que determina el contenido de la vida de los ciudadanos, formal democrático asegura que se actúe dentro del consenso, y el de factibilidad, se refiere a la operación de lo posible en tanto se tengan en cuenta las acciones e instituciones políticas (*ibid*.: 48-83).

Esta estructura de lo político, como antes hizo Dussel con el campo ético, se rompe por el surgimiento de la voz de la víctima. Cuando el sistema político vigente no es capaz de cumplir con las necesidades de los miembros de la comunidad política, surge la protesta (tesis 11), que es primero fraccionada: a cada insatisfacción corresponde una protesta. Pero las protestas se pueden ir comunicando de manera coherente, pues los excluidos reunidos en torno a una identidad-necesidad se pueden percatar de otros grupos con insatisfacciones similares, o subgrupos dentro de las mismas exclusiones; Dussel pone el ejemplo de quien tiene una exclusión de género por ser mujer en una sociedad machista, pero una mujer que además es pobre tiene mucho menos posibilidades de dignidad y desarrollo que una que económicamente es de una clase acomodada (tal vez lleguen incluso a ser contrarias en ese aspecto), si además la mujer es indígena, la situación de desventaja será mucho mayor. Entonces se han descubierto tres situaciones de impedimento de desarrollo y dignidad de sectores de la comunidad política, que en el caso de la mujer pobre indígena confluyen en un solo sujeto, pero aún sin coincidir en un sujeto muchas situaciones de exclusión, dominación o explotación, las sujetos de protesta se pueden ir articulando. La categoría que Dussel encuentra para articular las protestas en momentos coyunturales es la categoría pueblo.

Finalmente, a partir de este impedimento de dignidad y de la protesta contra el mismo, se puede ir creando el espejo crítico del sistema vigente, es decir instituciones, acciones y principios que surjan de la ruptura de los órdenes que impiden la reproducción de la vida, su desarrollo y su dignidad en la comunidad política.

Así, por ejemplo "El principio crítico general, en su momento *afirmativo* ahora, deberá enunciarse algo así como: ¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, que de hecho aumentan la vida de toda la comunidad!" (*ibid*.: 102).

O bien "EI principio de legitimación crítico de democracia liberadora (completamente alejada de la democracia liberal) podría enunciarse así: "Debemos a1canzar *consenso crítico,* en primer lugar, *por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos,* de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente" (*ibid*.: 105).

Como puede verse, tal como en la *Ética* de Dussel el objetivo era crear una ética crítica que superara al orden injusto vigente, así lo es también en el campo político.

Conclusiones

El mapa ha quedado escrito, aunque no completo, porque en estas pocas páginas no es posible abarcar los trabajos tan numerosos de Enrique Dussel. Ahora viene, como conclusión, un breve recuento de las posibilidades de influencia de Dussel en las ciencias sociales. Propongo que hay al menos tres grandes posibilidades desde las que Dussel es importante para las ciencias sociales:

1. Primeramente su obra tiene un valor histórico, esto quiere decir que sirve tanto a la historia en sí misma como a la sociología de las ideas. Por una parte a través de sus libros y artículos se puede seguir parte del pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo XX hasta el siglo XXI. Su producción intelectual abundante permite en un solo autor revisar desarrollos en la historia, la teoría de la historia, la teología y principalmente la filosofía, al final incluso la teoría política. Las ideas se pueden ir relacionando con los

muchos periodos históricos latinoamericanos por los que transcurre; primero los años sesenta y setenta, en que se registran dictaduras en gran parte del continente, que son desafiadas por movimientos de resistencia y revolucionarios; después a fines de los ochenta la caída del sistema socialista europeo, que para no pocos significaba que el marxismo quedaba relegado en sus posibilidades explicativas del mundo; hasta los años noventa en que Dussel dialoga con los filósofos de las academias dominantes y plantea su *Ética de la liberación*, y por último en la actualidad su *Política de la liberación*.

Los temas que toca interesaron a muchos autores de esta América. Las discusiones sobre la definición de América Latina vienen desde la independencia, pero siguen en el siglo XX; la filosofía de la liberación fue un movimiento de pensamiento crítico importante, que nació en Argentina, pero que ha inspirado al continente; el tratamiento del marxismo, también es un tema intelectual relevante en América Latina: la acción social necesita una teoría que la guíe, y varias corrientes del marxismo han sido esta guía, sin embargo Dussel es uno de los autores que ofrece interpretaciones fecundas de Marx, y sus libros los escribió justamente cuando los marxismos parecían caer en desgracia, en los años ochenta. Finalmente la transmodernidad que opone a la posmodernidad, es una vía que afirma que las posibilidades de conocer o de cambios posibles no terminan con el nihilismo, ni la desesperanza o el aburrimiento de lo mismo.

2. Existen también contribuciones epistemológicas: la primera de ellas surge en el tránsito de su primera etapa –ontológica– a la segunda –alteridad– y se consolida en la etapa marxista. Se trata de la valoración de la localización extra-sistémica de un sujeto como posibilitadora de una visión del mundo que por una parte escapa a quienes tienen ubicaciones con ciertos privilegios dentro de los sistemas sociales (sea éste familiar, de género, étnico, geopolítico, económico, etc.) y por otro permiten una proyección de una realidad con mayor pretensión de justicia. Cuando describe su método analéctico en *Método para una filosofía de la liberación* (1974), Dussel descubre cómo es necesario romper con el conocimiento que sirve a la definición vigente o dominante del mundo en cualquiera de sus ámbitos para entender no solamente la realidad de la víctima, sino la objetividad del sistema entero: la exterioridad tiene entonces una carga de verdad, revela los puntos ciegos de las explicaciones sistémicas vigentes y avanza hacia el conocimiento de la

realidad. La posición ética desde las posibilidades de vida y dignidad de los excluidos o explotados resulta ser un principio de construcción de conocimiento que se acerca a la realidad de una manera que las explicaciones vigentes no lo pueden hacer. Es necesario reafirmar que la alteridad sola puede no llevar mucho más allá del relativismo, por lo que el principio de la materialidad, la corporalidad de la víctima, que Dussel empieza a ver desde su ensayo *El humanismo semita* y consolida en su lectura de Marx, es necesaria para situar realmente la alteridad como exterioridad.

3. Por último, Dussel tiene contribuciones directamente disciplinares. La filosofía es su campo principal y es donde ha desarrollado la mayor parte de su obra, pero también tiene varios trabajos relativos a la historia, primero trabajos de historia de la Iglesia en América Latina, en que mira el papel de los obispos frente al proceso de conquista, sin simplificar su papel como parte del triunfo de los conquistadores, sino muchas veces enfrentando desde el marco del cristianismo hispánico medieval a las posiciones más utilitarias de los conquistadores. Para Dussel la defensa que Bartolomé de las Casas hace de los indios marca el inicio de la primera modernidad.

La sociología y antropología deben poner atención a la reformulación del concepto de modernidad que Dussel hace en diversos libros y artículos (destacan: el artículo "Sistema mundo y transmodernidad" (2004), "Filosofía de la cultura y transmodernidad" (2015), la primera parte –historia de las eticidades– de su *Ética de la liberación* (1998) y su primer tomo de la *Política de la liberación I historia mundial y crítica*), en que el concepto normal de modernidad y de posmodernidad, son evidenciados como el gran relato del eurocentrismo, es decir, de un etnocentrismo que proyecta a la Europa y Estados Unidos dominantes del presente hacia el pasado como si la historia universal fuera su propia historia. Un relato vigente de esta magnitud tiene la capacidad de descartar muchas hipótesis de trabajo que puedan llevar a una comprensión del mundo más apegada a la realidad. Una transmodernidad (que no se agote en la posmodernidad que es un momento de hastío pero dentro de la propia modernidad eurocéntrica) puede contribuir a crear nuevas visiones del mundo tomando en cuenta al planeta entero, y en especial a los excluidos en sus más diversas formas. Todo ello sin desechar lo pensado en los centros dominantes, pues como el mismo Dussel dice en sus clases, no se trata de desechar a Europa, que tiene muchos pensadores muy

buenos y críticos, sino de tomar lo que de ellos sea útil para construir un gran relato que sobrepase los puntos ciegos de la academia dominante desde la realidad de las víctimas.

Bibliografía

Cerutti Guldberg, H. (2006/1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Díaz Novoa, G. (2001). *Enrique Dussel en la filosofía latinoamericana y ante la filosofía eurocéntrica*. Tesis doctoral. Valladolid, España: UVa.

Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal*. El Chaco: Universidad del Nordeste.

— (1967). *Hipótesis para la Historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme.

— (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.

— (1973). *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, editor.

— (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba.

— (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*. México: Editorial Extemporáneos.

— (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI Editores.

— (1991). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

— (1998a). *La ética de la liberación, ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca: UAEM.

— (1998b). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

— (1998c). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Revista *Anthropos. Huellas del Conocimiento*. Barcelona, núm. 180, septiembre-octubre, pp. 13-36.

— (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI Editores.

— (2007). *Materiales para una política de la liberación*. México: UANL/Plaza y Valdés.

— (2007). *Política de la liberación I. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.

Mendieta, E. en Dussel (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Ricoeur, P. (1967). *Histoire et verité*. París: Éditions du Seuil.

Sáenz, C. (2001). *La Argentina, historia del país y de su gente*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

[IX]

Richard Sennett: la ciudad, el trabajo y el individuo

▲

*Francisco Javier Cortázar Rodríguez**

Presentación

Richard Sennett es considerado una de las figuras más originales de la crítica social contemporánea. Ha estudiado los lazos sociales en la ciudad, las transformaciones del trabajo, la cultura en sentido antropológico amplio, las consecuencias del moderno sistema capitalista neoliberal y la corrosión de la autoridad y de la cooperación en las sociedades actuales, entre otros temas. Es sociólogo, historiador, novelista y músico. Autor de más de veinte libros donde sus temas de preocupación son recurrentes, al grado de debatir largamente no sólo a través de las páginas de sus libros sino también a través de varios libros, de forma que es frecuente agrupar sus ensayos en tetralogías o trilogías.

El presente capítulo se estructura en cuatro apartados: el primero es el más breve, donde sintetizo la formación, los títulos y los temas de las obras de Sennett; en los siguientes tres apartados paso revista a obras que sintetizan muchas de las preocupaciones del autor a partir de temáticas definidas que, como se verá, además de ser una síntesis de sus ideas esboza una serie de propuestas y preocupaciones que están en constante comunicación con sus restantes libros. De forma que cada una de las síntesis de los libros aquí reseñados nos permiten ver las ideas, discusiones, centros de interés e hilos comunicantes de la propuesta de análisis de Sennett.

Mi propósito es ofrecer al lector una serie de ideas que sin duda le seducirán en más de algún aspecto, pues se trata de un autor que nos interpela de diversas

* Profesor investigador del Departamento de Estudios de la Comunicación Social del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. fcovier@yahoo.com

formas, ya que sus análisis además de ser vigentes ofrecen abordajes originales y es capaz de poner en diálogo temas tan diversos, desde una perspectiva histórica, antropológica, filosófica o sociológica, siempre de manera sólida y bien argumentada.

En la primera parte cito todas las obras impresas de Sennett en inglés; enseguida señalo la traducción al español, cuando la hay, y en todas las citas utilizo las traducciones al español, así como algunas entrevistas y artículos publicados en esta lengua.

Primera parte: Formación, temas y obras

Richard Sennett nació en Chicago, Estados Unidos, el primero de enero de 1943. Él mismo se adhiere a la corriente filosófica del pragmatismo, fundada en Estados Unidos por Charles Sanders Pierce, John Dewey y William James a fines del siglo XIX.

En 1968 fundó el Cambridge Institute en Massachusetts, un centro de investigación y prospectiva que co-dirige entre 1969 y 1974. Ahí estuvo a cargo del Departamento de Estudios sobre la Familia Urbana, cuyo principal tema de investigación era la familia obrera. Es profesor adjunto de Sociología en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) y profesor de Humanidades en la Universidad de Nueva York. Miembro del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias de la Conducta y miembro de la Academia Estadounidense de las Artes y las Ciencias, así como de la Royal Society of Literature, en Gran Bretaña. Director fundador en 1975 del New York Institute for the Humanities, que dirigió hasta 1984, y profesor emérito de sociología por la London School of Economics. De 1989 a 1993 es presidente de la International Committee on Urban Studies, financiado por la UNESCO y la Fundación Rockefeller, que tiene por objetivo el estudio de las relaciones entre la arquitectura, el urbanismo y las ciencias sociales.

Está casado con la socióloga Saskia Sassen desde 1987. Su familia es de origen ruso. Su madre era comunista y su padre anarquista. Su padre y su tío estuvieron implicados en las luchas sindicales y participaron en la guerra civil española al lado de los republicanos. Cuando su padre regresó a Estados Unidos fue tachado simple y llanamente de "comunista", sin comprensión de las diferencias que existen entre este y el anarquismo o cualquier otra corriente dentro de la izquierda (Del Olmo, 2006). Fue criado por su madre en un barrio muy

pobre de Chicago, por lo que desde niño estuvo en estrecho contacto con las clases obreras y con gente con muchas necesidades. Estudió chelo en el Conservatorio Juliard School de Nueva York llegando a ser un músico dotado de gran habilidad, sin embargo un problema con sus nudillos y una cirugía fallida le obliga a abandonar su carrera musical y se vuelca a la academia (Bilbao y Hax, 2012). Obtuvo su diploma como Bachelor of Arts en la Universidad de Chicago y su Doctorado en Harvard en 1969.

Sus dos primeras obras como coautor y editor están dedicadas a la vida urbana desde un punto de vista histórico: *Classic essays on the culture of cities*, editor (1969) y *Nineteenth century cities: essays in the new urban history* (1969), coautor.

Su primer trabajo en solitario es *Families against the city* (1970), donde examina las relaciones entre la familia y el trabajo en el siglo XIX en Chicago. Cuatro de sus siguientes libros pueden considerarse una tetralogía, pues en ellos explora la vida urbana de forma más amplia: *The uses of disorder: personal identity & city life*, 1970 [*Vida urbana e identidad personal: los usos del desorden*, 1975], es un ensayo sobre la formación identitaria en las ciudades, *The fall of public man*, 1977) [*El declive del hombre público*, 2002], es una historia de la cultura pública y del espacio público centrado en las ciudades de Londres, París y Nueva York entre los siglos XVIII y XIX, *The conscience of the eye: the design and social life of cities*, 1991 [*La conciencia del ojo*, 1991], estudia cómo el diseño urbano del Renacimiento pasó hacia la moderna planeación urbana, y *Flesh and stone: the body and the city in western civilization* (1994) [*Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, 1997], trata sobre el diseño de las ciudades desde tiempos pasados hasta el presente.

Hay un pequeño libro publicado en español titulado *Narcisismo y cultura moderna*, editado por Kairós, Barcelona, en 1980, del que sólo tengo la vaga referencia de tratar sobre el *neo-narcisismo* para caracterizar el consumismo contemporáneo como un *ethos cultural*. No parece corresponder a ningún título de alguna obra publicada originalmente en inglés, es muy probable que sea un conjunto de ensayos recopilatorios.

Otro de sus cuartetos de estudios está dedicado al trabajo. *The hidden injuries of class* (1972), coescrito con Jonathan Cobb, es un estudio sobre la conciencia de clase entre las familias obreras blancas de Boston; *The corrosion of character, the personal consequences of work in the new capitalism*, 1998 [*La co-*

rrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo, 2006] explora las nuevas formas del trabajo que están cambiando nuestras formas de experiencias personales y comunitarias; *Respect in a world of inequality* (2003) [*El respeto: sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*, 2003] estudia las relaciones entre el trabajo y las reformas al Estado de Bienestar; y *The culture of the new capitalism*, 2006 [*La cultura del nuevo capitalismo*, 2007a] nos explica algunos de los cambios ocurridos sobre este tema.

Más que un académico en el sentido tradicional del término Sennett nunca ha ocultado ser un escrito político, en sentido amplio, pues su crítica social y sus reflexiones no sólo examinan mediante datos duros, entrevistas, trabajo etnográfico, materiales históricos de muy diversa índole a las sociedades actuales, sino que nos brinda de una importante dimensión ética para actuar. De ahí que algunos trabajos estudien algunas de las formas políticas de las relaciones sociales, como *Authority*, 1980 [*La autoridad*, 1982], que es un ensayo de teoría política que nos ofrece herramientas para pensar en la naturaleza del poder entre una autoridad legítima e ilegítima.

Otro de los temas frecuentes de reflexión e investigación de Sennett es su proyecto llamado *homo faber* (entendido en contraposición al *homo sapiens*, es decir, el hombre que hace o fabrica *versus* el hombre que sabe). Los trabajos que se agrupan en torno a este proyecto constituyen una trilogía, donde explora la cultura material de la cultura desde una perspectiva pragmatista. El primer libro de esta serie es *The craftsman*, 2008 [*El artesano*, 2009] y el segundo *Together. The rituals, pleasures, and politics of cooperation*, 2012 [*Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, 2012], así como un tercer volumen por aparecer y que promete tratar sobre la construcción del medio ambiente urbano. Su filosofía pragmatista impulsa el rescate de las cualidades de la gente común para darles identidad, sentido de pertenencia y orgullo, como forma de paliar los estragos de la cultura capitalista contemporánea.

Sennett tiene tres novelas publicadas: *Palais-royal* (1986), *An evening of brahms* (1984) y *The frog who dared to croak* (1982), de las cuales sólo la primera ha sido traducida en español por la editorial Versal en 1988. Las novelas de Sennett suelen inspirarse en torno a temas musicales, tanto en sus títulos como en sus tramas.

Sennett fue impulsado hacia la sociología gracias a la influencia de Hannah Arent y siempre ha reconociendo la influencia de Michel Foucault sobre su pro-

pio trabajo aunque no su teoría del poder capilar sino por su forma de escribir y por su filosofía de la historia. Para Sennett escribir es una formas fundamental de comunicarse y reflexionar, y en ese oficio invitar al lector a inmiscuirse en las ideas mismas del autor.

Los trabajos de Sennett con frecuencia ilustran la evolución de las convicciones del autor: la vida obrera, la estructura familiar y el medio ambiente urbano; la arquitectura, la ciudad moderna y la figura del exiliado (*The foreigner: Two essays on exile*, 2011) [*El extranjero. Dos ensayos sobre el exilio*, Barcelona: Anagrama, 2014], así como sobre la corrosión del carácter debido a las nuevas incertidumbres que pesan sobre la carrera profesional como resultado de la flexibilidad impulsada por el sistema capitalista moderno, aunque también ha reflexionado en su propio quehacer intelectual (*How I write: Sociology as Literature*, 2009) [*¿Cómo escribo: Sociología como Literatura?*].

Aunque suele escribir alejado de tecnicismos académicos y siempre cuidando al detalle la fluidez de su redacción algunas de sus obras son difíciles de leer por la erudición de sus datos, que lo mismo pueden remontarse a la arquitectura veneciana del siglo XVII como al público del teatro parisino del siglo XVIII. A pesar de ello no deja de ser un autor sumamente interesante, cuyas reflexiones nos remiten necesariamente a pensar la sociedad de nuestros días, sus retos y complejidades.

Segunda parte: *El declive del hombre público*

El declive del hombre público, obra originalmente editada en inglés en 1977, publicada por primera vez en español por la editorial Península en 1978 y reeditada por Anagrama en 2011, es una de sus obras más importantes. Esta obra forma parte de su trilogía dedicada a las características de la cultura urbana moderna, presente en *La conciencia del ojo* (1991), *Palais royal* (novela, 1986) y *El declive del hombre público*.

En *El declive...* analiza el paso de la sociedad ilustrada hacia una sociedad cada vez más privatizada e íntima, mientras que su novela *Palais royal*, redactada en estilo epistolar, está ambientada en el París culto del siglo XIX y *La conciencia del ojo* relaciona la arquitectura, la planificación urbana y las escenas de la ciudad con la vida cultural urbana.

Una de las características de estilo en las obras de Sennett es abundar en detalles en torno a los temas que han sido el eje de su trabajo: la vida en la ciudad

(tanto sobre la vida pública como la vida privada). Lo mismo se sirve de fragmentos literarios, de la historia del teatro de los siglos XVIII y XIX, de descripciones de la arquitectura de las grandes urbes como París y Londres, análisis de los trazados de los jardines, bosquejos de psicología, historia de las ideas, filosofía política o sobre la subjetividad. Su propósito de explicarnos cómo la ciudad se ha vuelto un elemento que inhibe la exposición del yo real en público, es decir, un medio que dificulta el contacto social.

Para él, la *civitas* designa un conjunto de elementos como las emociones, los rituales y las convicciones que alberga la ciudad como refugio contra un exterior amenazante. Por ejemplo, en la Baja Edad Media el lugar como refugio está ejemplificado por las iglesias, que serán el centro de las nacientes ciudades, pues proporcionaban refugio a mendigos, locos, enfermos y perseguidos por el poder secular. Es decir, son tanto un centro de espiritualidad como de hospitalidad, refugio y caridad, mientras que el afuera es sinónimo de caos y peligro.

Es durante la Revolución Industrial que el centro protector desplaza su eje hacia el hogar, tanto en lo espiritual como en lo material, de forma que la geografía de la seguridad se traslada del santuario al interior doméstico. Estos saltos en el tiempo son un aspecto que se ha criticado de la obra de Sennett, es decir que suele prestar poco cuidado a la continuidad diacrónica pues su objetivo cuando nos invita a mira el pasado de forma ocasional es para rescatar aspectos que le dan continuidad a las sociedades contemporáneas. Sin embargo, aunque recurre con frecuencia a la historia su objetivo no es hacer una historia de la ciudad o de las formas urbanas, sino invitarnos a pesar de las formas contemporáneas a la luz de datos históricos particulares.

Esta transformación del espacio protector es en cierta forma una continuidad que se remonta a la idea cristiana del interior como espacio de protección ante la adversidad, ejemplificadas en la pobreza, la enfermedad y la violencia cotidiana. De ahí la actual valoración del espacio doméstico como refugio del yo en la época contemporánea. El hogar es el nuevo refugio del yo donde el individuo se aísla del mal que asecha en el mundo exterior. De forma implícita Sennett se adhiere a la antítesis Comunidad-Sociedad de Tonnies (*Gemeinshaft/Gesellshaft*), donde la primera designa el espacio de la identidad, de la pertenencia y de lo propio y la segunda se asocia al anonimato, a la frialdad y el distanciamiento.

Uno de los temas frecuentes en Sennett es su rastreo de los diferentes momentos en que se separan el interior y el exterior, de ello le interesa en particular

el exterior, porque es la ocasión que permite el encuentro con el extraño y la ciudad es el espacio propicio para el encuentro, y con ello aceptar la diferencia. Para Sennett, la impersonalidad evita toda referencia a la identidad de los hablantes, es decir, que no sabemos realmente ante quien estamos y evitamos revelar a los otros quienes somos, por lo que empleemos signos exteriores que hablan por nosotros, como los ademanes y la vestimenta, pero éstos pueden ser también el fruto de una representación estudiada, una impostura.

Para Sennett la civilización y la vida en la ciudad significan una auto-coacción de la interioridad y de los impulsos. Mientras que Norbert Elias (1994) señalaba que el siglo XVIII fue la época de mayor contención de la espontaneidad, Sennett señala lo contrario cuando afirma que la Ilustración estaba más dispuesta al encuentro con los hombres “públicos”, alejados de las actuales obsesiones por la sociedad intimista, volcada al interior y donde prevalecen las máscaras (Sibila, 2008).

Para Sennett lo público es sinónimo de un comportamiento formal, expresado en la sociabilidad y sus reglas de cortesía, mientras que lo privado es el ámbito que le permite a los individuos comportarse de manera natural, espontánea, sin mayores formalismos. Esto se expresa en el tipo de prendas que se usan en uno y otro sitio, mientras que en el hogar usamos prendas más simples, cómodas y holgadas, en público la ropa es formal y elegante, incluso a veces poco práctica. En público los saludos son impersonales pero educados para interactuar con extraños y para no mostrar nada de nuestra intimidad. La multitud es el reflejo de un nuevo orden social distinto al *Anciane Regime*, cuyos cambios iniciaron en el siglo XVIII.

El punto principal de discusión de Sennett en este libro, así como en muchas otras de sus obras, es la crisis del hombre público, entendido a partir del desequilibrio existente entre la vida pública y la vida privada. Para él, la vida pública debe ser ante todo fuente de placer y aprendizaje social, pues el encuentro con el extraño permite el desarrollo del cosmopolitismo, de la civilidad y del compromiso antes que una vida privada de placeres y donde el silencio y la observación distanciada se ha convertido en los principales medios de experimentar la vida pública, pasamos de ser actores sociales para constituirnos en espectadores de la sociedad. De la misma manera, la vida privada también ha experimentado importantes mutaciones, pues ahora que tendemos a centrarnos en nosotros mismos la vida íntima se distorsiona. La personalidad del sujeto

social queda así en crisis pues la subjetividad carece de medios para desarrollarse de forma completa, la civilidad es barricada mediante barreras, tanto externas como internas y eso tiene efectos acumulativos en la vida urbana. Por ejemplo, en un pequeño artículo publicado originalmente en 1990, y reeditado en español en 2004, Sennett examinaba la relación entre la uniformación del espacio a través del uso de la cuadrícula en las ciudades norteamericanas en relación con la ética protestante para mostrarnos cómo se niegan las diferencias y se neutralizan las particularidades (Sennett, 2004b).

Lo anterior nos sirve para subrayar la originalidad del abordaje de Sennett cuando discute las relaciones sociales en la ciudad pues su sociología no es una sociología urbana tradicional sino una sociología de las relaciones sociales *en* la ciudad, que le sirve de pretexto para revisar las transformaciones de la vida pública y de la vida privada a la luz de múltiples factores históricos, urbanísticos, laborales o productivos (Sennett, 2007b). Es una sociología que también se alimenta de múltiples métodos de trabajo al emplear datos socio-demográficos, etnológicos, antropológicos y más.

Creo que lo anterior quedará mejor explicado en las siguientes dos secciones donde el lector encontrará explicadas otras dos de las preocupaciones centrales del sociólogo norteamericano.

Tercera parte: La cultura del nuevo capitalismo

La obra de Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo* es una síntesis de varias de sus preocupaciones así como un campo de ampliación de sus inquietudes pues es un libro considerado como uno de sus productos más importantes que sintetiza buena parte de sus aportes al diagnóstico de las sociedades contemporáneas.

En este ensayo Sennett reflexiona sobre algunas de las consecuencias no previstas por los economistas al hablar de la flexibilidad tan en boga: ¿Cómo seguir metas a largo plazo en una economía entregada al corto plazo?, ¿cómo sostener la lealtad y el compromiso recíproco en instituciones que están en continua desintegración o reorganización? Su materia de análisis es el moderno sistema capitalista y las formas en que corroe nuestros valores sociales, nuestra experiencia de comunidad y nuestra manera de vincularlos, en otras palabras: cómo fragmenta nuestras vidas.

En *La cultura del nuevo capitalismo* (2007a) describe las mutaciones que han afectado al mundo después de la quiebra de los Acuerdos de Bretton Woods en la década de 1970: mundialización, toma del poder por los grandes accionistas, desarrollo de las tecnologías informáticas y comunicacionales y las transformaciones de las empresas, del trabajo, de los comportamientos de consumo y vida pública. Constata que la organización burocrática tradicional ha cedido paso a la organización flexible del trabajo, donde nuevos términos se han vuelto corrientes en su uso y validan el nuevo orden laboral (cambio, potencial, flexibilización), sin embargo, contrario a los discursos que apostaban por una mayor libertad para los trabajadores y empleados, el control sobre su tiempo y actividades se ha vuelto más restrictivo creando una mayor precarización laboral y deterioro en sus condiciones de vida impactando incluso en la identidad subjetiva.

Los ensayos de Richard Sennett no sólo nos muestran sus hallazgos, sino que nos ilustran también sobre sus convicciones sociales, políticas (en sentido amplio) y culturales (en sentido antropológico antes que artístico), donde vemos cómo opera su adhesión al pragmatismo. *La cultura del nuevo capitalismo* es, en cierta forma, una prolongación de las investigaciones que ya había efectuado, junto a Jonathan Cobb, en *The hidden injures of class* (1972). En esa obra ambos entrevistaron a familias obreras blancas de Boston, quienes manifestaban que las instituciones de entonces (empresa, mercado, sindicatos) les proporcionaban estabilidad y longevidad, lo que les permitían orientarse en su vida con base en objetivos y construirse un relato de vida estructurado. En cambio, en su trabajo de 1998 (publicado en español en 2006) *The corrosion of characte.The personal consequences of work in the new capitalism*, donde entrevista a empleados de clase media, la estabilidad que proporcionaban las instituciones estaba desapareciendo, destacando el sentimiento de desorientación, la persecución de objetivos a corto término en el trabajo y la pérdida de reconocimiento. Estos son los nuevos síntomas que se presentan en el mundo del trabajo producto de los cambios económicos, culturales y estructurales inducidos por la nueva economía. No se trata sólo de una constatación sobre los hechos que se presentan en esta nueva economía, sino también es una reflexión sobre los fundamentos morales y éticos que se le presentan a la sociedad por la presencia de las nuevas empresas trasnacionales y su falta de arraigo territorial y ausencia de compromiso con las personas (Sennett, 2004a).

Desde la introducción Sennett reconoce los límites de los métodos sociológico y etnográfico para dar cuenta de una investigación que rebasa el ámbito norteamericano pues se trata de un campo de investigación a escala mundial.

El capitalismo que se desarrolló hasta antes de la década de 1970 era un modelo jerárquico, inspirado en el orden militar donde cada individuo tenía una función claramente definida. Las empresas, como institución, tenían una función social importante, pues proporcionaba a cada individuo un sentido de pertenencia y realización personal al ofrecer empleo y, por tanto, un lugar dentro de la sociedad. La planificación a largo plazo no se manifestaba nada más a nivel empresarial sino también a la escala individual pues permitía a los individuos crear relaciones sociales durables y construir una historia de vida estructurada. A pesar de la falta de libertad de este modelo los individuos encontraban gratificaciones a largo plazo como la promoción por antigüedad o por resultados logrados sobre la base de reglas precisas. Así, hacer bien las cosas por el mero placer de hacerlas bien permitía darle un sentido al trabajo, daba sentido de pertenencia y orgullo al trabajador y proporcionaba prestigio moral en la familia y dentro de la comunidad. Esto no era exclusivo de las empresas privadas sino también del Estado Providencia, que proporcionaba un ideal social de realización individual, familiar y comunitario: pensión por retiro, educación gratuita y derechos universales sin distinción. La vida institucional no obedecía a objetivos de eficacia sino que favorecía la estabilidad de la organización social.

A partir de la década de 1970 esta organización del trabajo y de la sociedad se transforma de manera significativa, tanto a escala global como a escala individual. Los capitales empiezan a circular de forma más libre y las empresas de deslocalizan hacia los países donde la mano de obra es barata. Este movimiento de capitales y mano de obra va de la par al desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación (la digitalización de la sociedad, según la visión optimista de Nicholas Negroponte, 1996). A esto se ajusta una modificación radical en nuestras relaciones con el tiempo pues ahora la primacía es dada al corto plazo y se hace poco caso al pasado y a la experiencia adquirida. La movilidad del capital acentuó la separación entre la propiedad y la gestión empresarial, así como la toma del poder por los accionistas incrementó las exigencias de rápida rentabilidad elevada y la primacía del cambio permanente antes que la perennidad. La generalización de tecnologías informáticas no sólo ofrecía el incremento en la productividad sino también permitió la automatización de

ciertas tareas, volvió obsoletas ciertas rutinas jerárquicas y redujo la base humana de la pirámide laboral.

Esta evolución trajo impactos importantes en la cultura (en el sentido antropológico del término), es decir, en el sistema de valores y prácticas. Contrario a las esperanzas de la Nueva Izquierda de los años 1960, estas transformaciones no significaron mayores márgenes de libertad para los individuos.

Las nuevas organizaciones flexibles que emergieron producto de estos cambios en los sectores de las nuevas tecnologías, los servicios financieros y los medios de comunicación tienen ahora una influencia normativa sobre el conjunto de la economía, pero también sobre la sociedad y la política, lo que explica la fragmentación de todas las instituciones a la voz de mando de la "flexibilidad".

A nivel empresarial las tecnologías de la información y de la comunicación contribuyen a centralizar el poder y las decisiones aún más pues facilitan el seguimiento a distancia de los rendimientos (*performance*) de los colaboradores y la toma de decisiones. También asistimos a la separación entre el poder y la responsabilidad (los empleados tienen cada vez mayores responsabilidades pero también menos poder), el cambio frecuente de dirigentes no permite la identificación y compromiso durable y recíproco con los empleados, por lo que éstos les otorgan poca legitimidad. La separación y distanciación entre control y autoridad encuentran su ilustración perfecta en el empleo de consultores, contratados de forma temporal en las empresas para endosarles la responsabilidad de decisiones difíciles como jubilaciones forzosas, eliminación de departamentos y nuevos deberes para los empleados supervivientes (Sennett, 2007a: 52). El nuevo valor supremo de las organizaciones es pues la flexibilidad, la fluidez. Esto lleva hacia la acumulación de tareas efímeras que reemplazan las funciones claramente definidas, también explica la creación frecuente de equipos de trabajo, puestos a competir los unos contra los otros con el fin de obtener los mejores resultados más rápidamente. En esta competencia el equipo ganador se lo lleva todo y los demás no se llevan nada. El empleo se vuelve inestable y aleatorio, principalmente mediante contratos a pocos meses o para tareas específicas y a corto plazo.

Hay muchas consecuencias para el trabajador en este nuevo ambiente laboral. La flexibilidad encuentra su corolario en la nueva concepción del talento, que valoriza el potencial, la facilidad de pasar de un problema a otro sin buscar la profundidad de un tema y la capacidad de insertarse dentro de una red

de cooperación laboral. El nuevo sistema meritocrático que resulta de esta lógica busca tanto promover a una élite con fuerte potencial como a eliminar la masa de individuos considerada sin talento y sin tomar en cuenta sus méritos pasados. Así, la organización flexible genera "déficits sociales" (*ibid*.: 58) como poca lealtad de los individuos hacia la organización que los emplea, la falta de confianza que fragiliza las redes de trabajo al interior de la empresa y la disminución del saber institucional (es decir, el conocimiento en el modo de funcionamiento de la organización, cuyos principales depositarios son los empleados en la base piramidal). El cambio en el sistema de valores, la falta de claridad en las condiciones de promoción laboral, el desdibujamiento en las fronteras entre colega y competidor y la sustitución de las relaciones durables por la rotación frecuente se convierten en fuentes de angustia para los empleados y constituyen obstáculos para la construcción identitaria y la narrativa del yo.

Estos cambios son analizados por Sennett también en el campo del consumo, que han sido transformados profundamente, pues antes eran vistas como necesidades y ahora predomina una visión mucho más hedonista ligada a los sentimientos, como una pasión devorante. El deseo es estimulado por la mercadotecnia global que paradójicamente debe jugar a la diferencia entre productos similares y a su potencia y diversidad de funcionalidades, que el consumidor no sabrá, ni deseará, utilizar plenamente. Además, los productos de consumo están centralizados por ejemplo en los supermercados, donde los empleados sirven más para acomodar los productos que para venderlos, pues se tiende a eliminar la intermediación entre el consumidor y el producto, en el sentido que se alienta la compra de productos a partir de su precio y su mercadotecnia, difuminándose la labor de intermediación (e interpretación de las necesidades y deseos) que los vendedores tenían tiempo atrás (*ibid*.: 117). Sennett usa el ejemplo de los reproductores de música digitales, el i-Pod, para hablarnos de otra dimensión del consumo moderno, que es la desmaterialización, pues antes lo que el consumidor compraba eran objetos (ropa, discos, películas en VHS, libros impresos), hoy por el contrario, lo que se busca son experiencias (sensaciones, recuerdos, añoranzas, sorpresas, momentos), de ahí la desmaterialización de ciertos objetos de consumo.

Más aún, las consecuencias a nivel político y social son múltiples. Los individuos glorifican la cultura del nuevo capitalismo al rechazar la dependencia, lo que favorece la des-responsabilización de los poderes públicos, que en adelante

proporcionarán prestaciones sociales como si fueran un servicio comercial. De forma que podemos encontrar cierto paralelismo entre el comportamiento del consumidor con el del ciudadano y entre los servicios comerciales y los hombres políticos, con las diferencias mínimas existentes entre los programas políticos y su puesta en escena, los cambios frecuentes en las reformas que reforman la reforma anterior o en la falta de profundidad en los temas políticos complejos, como en las tareas demandadas a los empleados al interior de las empresas.

Para concluir, el modelo flexible que prevalece no favorece la liberación de los individuos ni constituye una política progresista pues los ciudadanos no se sienten ligados a un proyecto común pues ambos requieren tiempo y la acumulación de experiencia. Para disminuir esta ausencia de anclaje cultural que permita a los individuos evaluar los cambios actuales y encontrar en su lugar algunas alternativas son propuestas por Richard Senett: un papel más importante de las instituciones paralelas, como los nuevos sindicatos que deberían ofrecer a los empleados lo que el trabajo no les ofrece más (una comunidad), compartir los empleos disponibles para tener siempre trabajo y permitir la "progresión narrativa", así como a valorizar las tareas domésticas y los cuidados dados a los miembros de la familia.

En resumen *La cultura del nuevo capitalismo* es un ensayo original, rico y sintético en su análisis; si se me permite una licencia diría que es accesible en su "progresión narrativa", pero que deja a desear en sus propuestas alternativas. Su análisis de la nueva cultura del trabajo a nivel mundial no pierde de vista el nivel individual e hilvana muy bien las relaciones entre campos tan diferentes como la cultura, el trabajo, la economía, su función social y las consecuencias éticas y morales del nuevo sistema, que se ha convertido en una fuente importante de vulnerabilidad, aislamiento y desigualdad. Son las modernas instituciones económicas y políticas las que generan las desigualdades contemporáneas, aplican reglas poco claras y diferentes para los diferentes grupos de individuos y desorientan a las mayorías, dejando en el abandono a unos y favoreciendo a otros.

Sin embargo, las alternativas propuestas por Sennett para disminuir los estragos de la cultura del nuevo capitalismo a corto plazo no están a la altura de los desafíos descritos. Una de las críticas que más se le ha señalado es que se mantiene a distancia de una mejor crítica del individualismo, siendo que es señalada por él mismo como uno de los principales cambios culturales ocurridos en la sociedad contemporánea. Tratándose de una obra síntesis de trabajos

anteriores se extraña que deje de lado sus reflexiones sobre la arquitectura, las formas urbanas y la construcción inmobiliaria (estandarización de espacios, trabajos temporales a gran escala, presión por desplazar productos hacia el mercado lo más rápido posible, acento en la diferenciación mínima de productos similares). El llamado al reconocimiento y pago de salarios a oficios hasta ahora poco o nada reconocidos, como los del hogar, tampoco es una solución innovadora, como tampoco lo es su consideración sobre la desmaterialización del consumo, que según él nos liberaría del deseo de poseer y estaría más acorde con el desarrollo sostenible del medio ambiente. Es posible que haya un menor deseo de poseer materialmente algunos productos pero persiste el deseo de poseer cierta clase de productos materiales y acumularlos aunque no empleemos todas sus prestaciones tecnológicas, de la misma manera que tendemos a reemplazarlos, según las modas y tendencias en boga.

Sin embargo, más allá de sus propuestas, la originalidad de Sennett reside en aportarnos una síntesis de múltiples cambios a distintos niveles que tienen fuertes implicaciones en la vida cotidiana de los individuos. Sobre todo en su crítica a la cultura del corto plazo implica una reflexión a la que somos invitados a participar y despierta nuestra conciencia ética ante el sistema actual. Su originalidad no reside, pues, en la constatación que hace de las consecuencias del nuevo capitalismo (la globalización del capital, del consumo y de los empleos o en la primacía acordada a los accionistas), sino en su tipo de indagación, eminentemente sociológica y antropológica: ¿cómo los valores del nuevo capitalismo modifican las percepciones que los individuos tienen del trabajo y de su propio lugar en la sociedad?, ¿cómo influyen estos valores en su comportamiento en tanto consumidores y ciudadanos? Se trata de un análisis tanto global como sistemático de las interacciones entre esferas muy distintas de la vida contemporánea, como la economía, la sociedad y la política. Nos permite observar el poder normativo de estos nuevos valores y prácticas que han permeado el vocabulario cotidiano, las prácticas de organización del trabajo, la reestructuración de instituciones completas y la acentuación tanto de la precariedad laboral como de la inseguridad social. La reificación de objetivos a corto plazo hace que los esfuerzos por profundizar en la comprensión o en la realización de algo se vuelva sospechosa y mal vista como algo inútil. Esto implica la pérdida de autoridad de los oficios artesanales y desplazan el eje hacia "el potencial" y las "áreas de oportunidad", así como en la adaptabilidad de los individuos, en la facilidad

de uso de productos con alta tecnología incorporada y en el rechazo del ciudadano para profundizar en asuntos políticos complejos.

Como he señalado, las investigaciones de Sennett no están exentas de una dimensión ética y moral, mismas que retoma del pragmatismo norteamericano y que son objeto de indagación en una nueva trilogía dedicada al *homo faber* y la cultura material, dos libros ya publicados (*El artesano*, 2009, y *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, 2012) y el tercero por aparecer. En ellas reivindica algunos de los aspectos que la cultura del nuevo capitalismo ha pasado por alto, no con una intención nostálgica sino como forma de pensar el compromiso social y político. A este aspecto se dedica el último tramo del presente capítulo.

Cuarta parte: *El artesano* y *Juntos...*

En *El artesano* (2009) Sennett reivindica ese deseo humano de realizar bien una tarea, así, sin más. Para él el artesano es no sólo aquel que realiza una artesanía de forma anónima, sino que adquiere un sentido amplio, pues engloba por igual al programador informático, al cocinero, al médico, al artista, al músico e incluso al ciudadano. El artesano es aquel que actúa con habilidad, compromiso y juicio y que es contrapunto a la cultura materialista que nos ha llevado a la crisis actual: la insaciabilidad por acumular más del especulador, del competidor y del consumidor. Sennett hace una reivindicación de la cultura material sobre lo que los humanos sabemos hacer bien por el mero placer de hacerlo y que en cierta forma reconduce nuestra relación con la naturaleza. En esta conexión el artesano tiene mucho que enseñarnos, porque conoce mejor que nadie la conexión entre la mano y la cabeza, entre el pensar y el hacer. Al mismo tiempo Sennett desea reivindicar el materialismo, pues para él constituye una categoría "degradada, mancillada, por el marxismo en la historia política reciente y por la fantasía y la codicia del consumidor en la vida cotidiana" (2009: 18).

En este texto Richard Sennett apela abiertamente al pragmatismo, la escuela filosófica creada a finales del siglo XIX por Charles Sanders Pierce, John Dewey y William James, que se basa en la insistencia por las consecuencias para caracterizar la verdad y el significado de las cosas, así como rechaza la existencia de verdades absolutas, pues éstas están sujetas al cambio (Rossi, 2005). El pragmatismo norteamericano fue una reacción contra el idealismo europeo de entonces. Sennett se sirve del pragmatismo para dar sentido a la experiencia concreta:

> Escribo en el marco de una larga tradición, la del pragmatismo norteamericano [...]. El pragmatismo ha tratado de unir la filosofía a las prácticas concretas de las artes y las ciencias, a la economía política y a la religión; su carácter distintivo es la búsqueda de problemas filosóficos insertos en la vida cotidiana. El estudio de la artesanía y la técnica es simplemente el lógico paso siguiente en la historia del desarrollo del pragmatismo (*ibid*.: 26).

El pragmatismo ha sostenido que “para trabajar bien la gente necesita libertad respecto de las relaciones entre medios y fines” (*ibid*.: 353). La experiencia no es sólo vivencia, que designa una impresión emocional interior, sino también tiene una segunda acepción, referida a acontecimiento, acción o relación que vuelca al individuo con el exterior y que requiere más habilidad que sensibilidad. Para el pragmatismo estas dos acepciones (habilidad y sensibilidad) no deben separarse pues de predominar sólo el sentido de experiencia como habilidad se corre el riesgo de “sucumbir al vicio del instrumentalismo”, por lo que se requiere constantemente de la supervisión del “monitor interno” de la habilidad o vivencia (*ibid*.: 354). Lo que le permite defender, apoyándose en John Dewey, que el trabajo impregnado de juego no sólo es trabajo sino también arte. En el juego hay libertad e inspiración, los niños aprenden a manejar las reglas jugando, pero también a medida que modifican las reglas que ellos mismos han creado aprenden nuevas habilidades y a manejar la complejidad. Como adultos aprendemos a manejar cosas sencillas de manera compleja porque constantemente estamos viendo qué más podemos hacer con ellas en lugar de conformarnos con destinarlas al único fin para el que fueron creadas: “El aburrimiento es un estímulo tan importante en la artesanía como en el juego; al aburrirse, el artesano busca qué más puede hacer con las herramientas de las que dispone” (*ibid*.: 335). Es esta humanización del trabajo la que le lleva a decir: “Lo único que sostengo, ni más ni menos, es que las capacidades de nuestro cuerpo para dar forma a las cosas físicas son las mismas en que se inspiran nuestras relaciones sociales” (*ibid*.: 356).

Sennett encuentra también en el pragmatismo la respuesta al problema ético que genera el carácter ambivalente de nuestra relación con el trabajo y con la materia: riesgo y dominación. Hay que introducir la ética en el proceso, como el artesano que puede hacer una pausa y reflexionar sobre lo que está haciendo para mejorarlo o rehacerlo. Debemos recordar que no todo es posible o deseable

y la ética es cuestión de marcarnos límites. Por eso, al final del libro, Sennett escoge a Hefesto como ícono, el dios griego de la forja, los herreros, los artesanos, los escultores y de la metalurgia: "Cojo, orgulloso de su trabajo, aunque no de sí mismo, representa el tipo más digno de persona a que podemos aspirar" (*ibid.*: 363).

La trilogía del *homo faber* continúa con *Juntos. Rituales, placeres y política de la cooperación* (2012), donde examina la naturaleza de la cooperación en la sociedad contemporánea. Si en *El artesano* pasaba por cierto individualismo necesario para la habilidad creadora del hacer manual, del aislamiento autoimpuesto para perfeccionar la obra, en esta segunda parte de su trilogía cambia el acento para reflexionar en la cooperación y las dinámicas de las relaciones sociales:

> Mientras escribía este libro me asombró la presencia recurrente de un capital social particular implícito en la realización del trabajo práctico: la cooperación. La cooperación lubrica la maquinaria necesaria para hacer las cosas y la coparticipación puede compensar aquello de lo que tal vez carezcamos individualmente. Aunque inserta en nuestros genes, la cooperación no se mantiene viva en la conducta rutinaria; es menester desarrollarla y profundizarla. Esto resulta particularmente cierto cuando se trata de cooperar con personas distintas de nosotros; con ellas, la cooperación se convierte en un duro esfuerzo.
>
> En *Juntos* me centro en la sensibilidad para con los demás, por ejemplo la capacidad de escuchar en la conversación, y en la aplicación práctica de esa sensibilidad en el trabajo y en la comunidad.
>
> [...] Por tanto, he tratado de explorar la cooperación enfocada como una habilidad (Sennett, 2012: 9-10).

Su análisis también sirve para poner de manifiesto carencias de la sociedad actual para promover nuestras capacidades cooperativas.

En esta obra Sennett reposiciona la cooperación y el trabajo colectivo como prácticas enriquecedoras para las sociedades y los individuos. Los ejemplos de los que se sirve son numerosos y disímbolos pues van desde los rituales en las iglesias, en los gremios medievales, la urbanidad cortesana, la diplomacia moderna, los conflictos étnicos o las formas de cooperación en internet. Su diagnóstico es que el moderno sistema laboral y de acumulación cortoplacista termina siendo "un *ácido que corroe la autoridad, la confianza y la cooperación*" (*ibid.*: 231).

Sennett recurre a la forma tradicional en la que suele redactar sus ensayos, mediante la acumulación de fuentes disímbolas y de diverso alcance: elementos autobiográficos, investigaciones etnográficas del propio autor, experimentos sociales que se han desarrollado en el terreno de la cooperación, estudios y reflexiones de autores variados de la filosofía, la psicología o la biología.

Para Sennett la cooperación es una forma de intercambio que permite superar las limitaciones o carencias de la acción individual. Aunque es más fácil cooperar con los miembros de nuestros propios grupos inmediatos a él le interesa examinar formas de cooperación entre personas de grupos distintos, incluso enfrentados entre sí. Esto requiere una interacción más exigente, de esfuerzos de implicación más elevados.

La conducta cooperativa posibilita la formación del yo, como se observa en los niños cuando juegan y cooperan de forma cada vez más elaborada. Sin embargo, las conductas cooperativas pueden desvanecerse si la sociedad no estimula estas capacidades. Por eso debe estimularse la curiosidad, aspecto que implica la predisposición a interactuar con extraños, con frecuencia con intereses distintos. Interiorizar actitudes de recelo u hostilidad hacia los diferentes o al desarrollar una solidaridad parcial limita nuestras habilidades cooperativas. Así, siguiendo con su diagnóstico esbozado tanto en *El declive del hombre público* como en *La cultura del nuevo capitalismo*, el contexto actual no sería muy propicio para el desarrollo de las capacidades cooperativas. Con la creciente desigualdad económica y las nuevas formas de trabajo estaría emergiendo un carácter poco propicio para la cooperación, indiferente a las necesidades de los demás, proclive a aislarse en sí mismo. A pesar de dicho diagnóstico Sennett evita abandonarse a la resignación o la nostalgia para explorar vías y lugares en los que se manifiestan las potencialidades cooperativas.

La singularidad de Sennett es que no abandona su firme convicción en el carácter artesanal de las capacidades sociales, al alentarnos a cultivar nuestras habilidades a través de la práctica continua, comprometida y reflexiva, en lo individual y en las relaciones sociales. Así como en superar la división entre lo material y lo mental, entre lo físico y lo social, entre lo sensorial y la relación social que permitirían la formación de nuestro carácter. La combinación de la cooperación entre el individuo y a la sociedad se ejemplifica en el logro de la *civilidad*. La civilidad nos permite el trato cotidiano con extraños, sólo posible mediante el cultivo de habilidades vinculadas al fomento de la sociabilidad.

En la vida cotidiana precisamente la gente va estableciendo pequeños equilibrios que permiten mantener vivo un espacio social compartido pero también nos permite ver cómo se plantean y resuelven disputas o negociaciones entre los actores. Su intención no es superar la conflictividad de la vida social compleja mediante soluciones armoniosas, sino más bien fomentar nuestro interés por interactuar con los otros, aunque no se alcance una plena comprensión mutua.

Para él, después de todo, la exploración conjunta de nuevas formas de interacción puede servir para cuestionar la desigualdad o las injusticias existentes, o cuanto menos, abrir nuevas vías que permitan renovar la vida social.

Juntos pone de manifiesto claramente el carácter poco cooperativo de la sociedad de nuestros días, producto de las transformaciones que el capitalismo ha inducido en todas las esferas e instituciones de la sociedad. El debate de fondo del libro no es que la cooperación sea una cuestión de actitud moral o de ideales compartidos, sino de habilidad social y del cultivo institucional de dichas habilidades.

Cuatro décadas de carrera académica avalan las investigaciones de Sennett, él mismo nunca ha intentado ocultar el hecho de ser también un escritor político, buen heredero de una tradición familiar de militancia y compromiso social. Por eso su diagnóstico sobre la cooperación en la sociedad contemporánea entiende bien su declive en el moderno entorno político, cómo y por qué está fuertemente debilitada por las doctrinas neoliberales y el capitalismo financiero y en cómo podemos remediado. Y nos recuerda que la cooperación, como el aprendizaje artesanal de cualquier actividad, es una práctica que exige compromiso, dedicación, ensayo y error.

Bibliografía

Bilbao, H. y A. Hax (27 de julio de 2007). Hay que perder el miedo al fracaso. Entrevista a Richard Sennett. *Ñ, Revista de Cultura*. Recuperado el 19 agosto de 2015 de: www.revistaenie.clarin.com/ideas/Richard-Sennett-entrevista-sociologia-buenos-aires_0_745125489.html.

Del Olmo, C. (2006). La sociología como una de las bellas artes. Entrevista a Richard Sennett. *Minerva, Revista del Círculo de Bellas Artes*. Madrid, (4) 2: 46-49.

Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Negroponte, N. (1996). *Ser digital*. México: Océano.

Sennett, R. (2004a). El capitalismo y la ciudad. A. M. Ramos, ed. *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*. Barcelona: Edicions de la Universitat Politècnica de Catalunya, pp. 213-220.

— (2004b). Las ciudades norteamericanas. Planta ortogonal y ética protestante. *Bifurcaciones*, 1, verano, pp. 1-16. Recuperado el 24 de agosto de 2015 de: www.bifurcaciones.cl/001/reserva.htm.

— (2007a). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

— (2007b). Una ciudad flexible de extraños. *Arq*, 66, agosto, pp. 19-23.

— (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.

— (2011). *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama.

— (2012). *Juntos. Rituales, placeres y política de la cooperación*. Barcelona: Anagrama.

Sibila, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rossi, P. (2005). Dos pragmatistas, dos pragmatismos. *A Parte Rei.* Revista de Filosofía*,* 40, julio, pp. 1-7. Recuperado el 19 de agosto 2015 de: erbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/rossi40.pdf.

[X]

La conciencia y el empoderamiento de la libre acción en la psicología de Vygotski

▲

*Raúl Medina Centeno**
*Martha Patricia Pereira Moncayo***

> Es imposible conocer acertadamente la realidad sin un cierto elemento de imaginación [...] para la imaginación es importante la dirección de la conciencia [...] [la cual] está estrechamente ligada a la voluntad o la libertad [...] el grado de desarrollo de la voluntad infantil [...] [está] en función de la actividad colectiva del niño [...] como una forma peculiar de su comportamiento social respecto a sí mismo (Vigotski, 1993: 437-448).

Introducción

Iniciamos este trabajo con una pregunta: ¿Qué es lo que propuso Vigotski en los años veinte y treinta del siglo pasado que sigue siendo un referente inspirador de la psicología contemporánea?

La observación que hacía Vigotski es que las personas actúan más allá de sus límites de la experiencia sensible y profundizan más en la esencia de las cosas. Esta idea básica, lo llevó a investigar cómo es que dichas cualidades aparecen y operan en las personas.

Tal como lo revisaremos a continuación, Lev Semiónovich Vigotski sigue siendo el padre de la psicología contemporánea. Toulmin (1978) en una publicación nombra a Vigotski "el Mozart de la Psicología" y Newman y Holzman

---

* Profesor investigador del Departamento de Comunicación y Psicología del Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara. rmc@cuci.udg.mx.

** Universidad de Guadalajara.

(1993) lo califican "como un científico revolucionario". Su paradigma visionario sentó las bases epistémicas para una psicología científica que enfoca su estudio en las condiciones socioculturales e históricas del comportamiento humano. Bajo este enfoque se encontró con los usos del lenguaje (entendidos éstos como narrativas, conversación, diálogo, habla, texto, juego, arte, música, etc.), como la actividad sustantiva desde donde la persona interactúa con el mundo e internaliza la cultura, conduciendo, de manera simultánea, a generar cambios cualitativos en los procesos psicológicos básicos para que emerjan otros más complejos. Su enfoque estuvo basado en una sólida metodología científica más allá de los cánones de su tiempo.

El resultado de su legado, es la emergencia de un tipo de psicología que viene a dar respuesta a la larga crisis de las psicologías hegemónicas positivistas y subjetivas del siglo xx. Estas perspectivas actualmente reconocen sus limitaciones de enfoque e inician a transitar hacia el reconocimiento de los usos del lenguaje y los factores sociales para la explicación de la complejidad psicológica (Feixas y Miró, 1993; Snyder e Ingranm, 2000). Y, por otra parte, hoy podemos constatar la gran influencia de la psicología vigotskiana en todas las subdisciplinas de la psicología como la clínica y de la salud, de las organizaciones y el trabajo, del desarrollo y educativa, social y comunitaria, etc., etc. Cabe agregar que la psicología propuesta por Vigotski tiene un alto componente interdisciplinario, que se nutre de la filosofía, sociología, antropología, lingüística, neurociencias, educación, literatura y el arte.

Apuntes biográficos

No podríamos comprender la obra de Vigotski sin una contextualización biográfica. Lev Semiónovich Vigotski (1896-1934) nació el 5 de noviembre de 1896 en el seno de una familia judía en Orsha, capital de Bielorrusia. Casi inmediatamente de su nacimiento se mudaron a Gomel, donde Vigotski vivió su infancia y juventud. Era una familia acomodada e interesada por la cultura; su padre, aparte de trabajar como director en un banco, gestionó la apertura de la biblioteca en Gomel. Por otra parte, la madre de Vigotski era una mujer culta, hablaba varios idiomas y tenía la poesía como pasión, siendo de gran influencia para su hijo. Lev Vigotski fue el segundo de ocho hermanos, con quienes tuvo buena relación (Kozulin, 1994; Siguán, 1987; Vygotski, 1989).

El padre de Vigotski le asignó varios tutores personales para su formación académica, quienes lo introdujeron con la filosofía, la educación y temas contemporáneos de su tiempo. Vigotski desde su juventud organizaba círculos de estudio y reuniones de análisis con temas como las religiones, minorías, filosofía, etc. Su primo David Vigotski, quien era ocho años mayor, tuvo una influencia enormemente en Lev Vigotski. Éste lo introdujo con la semiología, la lingüística, la literatura, el arte y el teatro. En resumen, Vigotski vivió su infancia y juventud en un contexto emocionalmente equilibrado e intelectualmente estimulante (*idem.*).

En la Rusia de aquella época, ser judío implicaba muchas restricciones, en específico las universidades reservaban sólo el tres por ciento de las plazas a judíos; a pesar de ello, Vigotski concursó en la Facultad de Medicina en la Universidad Imperial de Moscú donde fue admitido en 1913, aunque más tarde cambió su matrícula a la facultad de derecho, ya que su vocación estaba más orientada a las humanidades, y que en aquella época no existían en esta universidad las carreras de Filosofía o Historia (*idem.*).

Vygotski, al terminar sus estudios universitarios en 1917 regresa a Gomel donde desarrolla su interés por la pedagogía con relación a los procesos que hacen posible que los niños aprendan y se desarrollen. Trabaja con niños que habían sido afectados por la guerra, en especial aquellos con sordera, ciegos o alguna deficiencia mental; este trabajo comunitario puede considerarse como el inicio que marcó su interés en la investigación en los procesos psicológicos como la conciencia, el aprendizaje, la memoria, la percepción, la creatividad y la voluntad. En 1924, Vigotski acude como ponente al II Congreso Pan-Ruso de Psiconeurología, con su trabajo "La conciencia como objeto de la psicología de la conducta", causando una gran sensación e interés. En aquella época, Kornilov, aunque no compartía la tesis de Vigotski, lo invita a integrarse al Instituto de Psicología de Moscú, junto con un grupo de jóvenes psicólogos que había recientemente formado, cabe mencionar entre ellos, a Luria y Leontiev. Al respecto, Kozulin: relata: "Vigotsky fue ayudado inicialmente por [...] Luria y [...] Leontiev [...] Vigotsky, vivió en el sótano del Instituto en Moscú" (1994: 111). Se reunían una o dos veces a la semana, constituyendo el grupo que fue denominado como la "Troika", desde donde planeaban y desarrollan las investigaciones. "La Troika no tardó mucho en atraer nuevos investigadores convirtiéndose en el grupo de los 'ocho magníficos' [...] el trabajo del grupo era verdaderamente colectivo. Todos los miembros aceptaban el lide-

razgo de Vygotsky y eran libres de utilizar sus ideas en sus propias investigaciones" (*ibid*.: 112). Su participación en este grupo duró diez años, porque Vigotski muere de tuberculosis en 1934 a la edad de 38 años.

Como parte de los apuntes biográficos cabe mencionar que otro factor que aportó en la perspectiva de Vigotski fue la revolución rusa; ésta acontece y culmina cuando Vigotski estudia en la Universidad. Vigotski estaba convencido de los fines de la revolución siendo un actor importante en la transformación de la sociedad hacia el nuevo régimen. Aunque cabe mencionar que Vigotski fue un pensador marxista, sin embargo, nunca dio muestra de sumisión al marxismo como ideología. Argumentaba que la propuesta de Marx era sólo una guía epistémica-metodológica para iniciar a generar una psicología científica. Esta declaración le generó problemas en especial en la época stalinista, reduciendo y condicionando los apoyos para la investigación y lo más grave, en un tono fascistoide, fue restringida la difusión de su obra después de su muerte en 1934. De hecho no fue sino hasta que muere Stalin que se divulgan los textos de Vigotski al mundo académico en 1962, casi 30 años después de su muerte (Kozulin, 1994; Siguán, 1987; Vygotski, 1989).

El estado de la psicología en la época de Vigotski

El contexto académico a principios de siglo XX, fue una psicología que se encontraba en pleno nacimiento. Vigotski tuvo una posición crítica ante las psicologías predominantes de su época. Por una parte, estudió con detenimiento las psicologías que se enfocaban en la investigación comparativa entre animales y seres humanos. Con este enfoque sobresalían tres escuelas de su época: 1) La reflexología de Berchereu y Pavlov; 2) el conductismo de Watson y Thorndike y 3) los trabajos de W. Köhler, K. Bühler y C. Bühler. Las tres escuelas orientan la psicología en el marco de la psicología animal experimental, con la finalidad de entender la conducta humana, no obstante cada una de estas perspectivas se diferencian entre sí en los aspectos teóricos, matizando sus experimentos en distintos caminos. Vigotski no negaba la rica herencia filogenética, sin embargo, señala que el error de esta psicología consistía en considerar que los procesos psicológicos superiores son la adición de otros más simples. Valsiner y Van der Veer señalan que "para Vigotski esta era una psicología sin objeto de estudio, en especial porque no tocaban el tema de la conciencia... [reducía] los fenóme-

nos psicológicos en reflejos condicionados y por ende en un tipo de psicología sin conciencia" (1987: 119). Sin embargo, la postura de Vigotski ante estas psicologías no es de rechazo absoluto y ciego, sino de diálogo crítico; reconoce la contribución de este tipo de psicología para comprender los procesos psicológicos básicos que operan en los bebés, y que la investigación con animales fue fructífera para explicar dichos procesos. De hecho, utiliza los resultados de esta psicología para dar continuación a la investigación que lo llevó a sus hallazgos.

Al respecto, Vigotski retoma especialmente los trabajos de W. Köhler, K. Bühler y C. Bühler (Vygotsky, 1987, 1989), señalando que las investigaciones comparativas son importantes para vislumbrar las bases biológicas de la conducta humana. La mayor parte de las investigaciones de esta escuela alemana, estaban centradas entre simios e infantes confirmando la teoría de la evolución de Darwin. Éstas se basaban en la idea de que había un *continuum* comportamental entre los chimpancés y los niños en sus dos primeros años de vida.

Revisando los estudios de esta escuela, Vigotski en diferentes trabajos, "pensamiento y lenguaje" (Vigotski, 1987) e "instrumento y símbolo en el desarrollo del niño" (1993), lleva a las siguientes conclusiones:

1. Los comienzos de la inteligencia práctica en el niño o pensamiento técnico, al igual que las acciones del chimpancé, son independientes del lenguaje.
2. En esta primera etapa infantil, también al igual que los chimpancés, el niño o la niña desarrolla un movimiento sistemático, en relación con la percepción, el cerebro y las manos, entrando en acción todo el organismo.
3. Por consiguiente, el sistema de actividad del niño o la niña está determinado en cada etapa específica por el grado de dominio en el uso de los instrumentos.
4. Con ello, se desprende el principio evolutivo de que los inicios del lenguaje intelectual están precedidos por el pensamiento técnico, el cual es imprescindible para el desarrollo de los procesos psicológicos más complejos del ser humano.

Sin embargo, Vigotski continúa el estudio hacia la evolución ontogenética de los niños y las niñas, para señalar que cuando éstos son socializados no sólo actúan y resuelven problemas mediante instrumentos concretos, sino que también hablan. Este hecho le llama la atención y diseña una línea de investigación para conocer cómo es que los niños y las niñas llegan a adquirir el habla y cómo impacta en el pensamiento y la resolución de problemas.

Por otra parte, Vigotski y sus colegas criticaban abiertamente las psicologías que se conocían como "idealistas", considerándolas como solipsistas. Si bien este enfoque reconocía un cambio cualitativo en el hombre y la mujer, de lo sensorial a lo racional, y en especial hacía énfasis en la conciencia, no explicaba cómo es que las personas adquirían dichas cualidades. La influencia de estas psicologías está arraigada en las filosofías de Descartes y Kant, quienes sostenían que el ser humano a diferencia de los animales, tiene un alma o espíritu que lo posibilita a tener voluntad, conciencia y un pensamiento abstracto. A partir de esta creencia se generan otras filosofías como las de Cassirer, quien se abocó a estudiar las formas simbólicas, que más tarde influye en la fenomenología de Husserl. Vigotski y sus colegas señalan que este tipo de psicología se limita a describir los fenómenos complejos del comportamiento humano, pero no explican su origen.

Ante este panorama, Vigotski considera que la psicología era una ciencia joven saturada de problemas y contradicciones, que tarde o temprano entraría en una crisis (1993).

Luria señaló que la psicología de Vigotski era una propuesta científicamente seria para salir de este callejón sin salida. Dicha propuesta está basada en la siguiente creencia ontológica:

> para explicar las formas más complejas de la vida consciente del hombre es imprescindible salir de los límites del organismo, buscar los orígenes de esta vida consciente y del comportamiento "categorial", no en las profundidades del cerebro ni en las profundidades del alma, sino en las condiciones externas de la vida y, en primer lugar, de la vida social, en las formas históricas-sociales de la existencia del hombre (1995: 21).

Ante esta declaración con tintes marxistas, Vigostki funda una psicología que busca la explicación de las psicología compleja humana, en la interacción de la persona contextualizada histórica y culturalmente.

Perspectiva epistémica de Vigotski

Vigotski se interesa por los trabajos de Piaget, N. Ach y la escuela de la Gestalt alemana a la que nos referimos antes. Con ello, articula con maestría las ideas de Occidente y la filosofía marxista, para generar una psicología científica que

vincula conceptos como historia, dialéctica y cultura, que denominó socio-genética. Al respecto Vigotski señala:

> Estudiar algo desde el punto de vista histórico significa estudiarlo en un proceso de cambio; esta es la exigencia básica del método dialéctico. En investigación, el hecho de abarcar el proceso de desarrollo de una determinada cosa en todas sus fases y cambios –desde el principio hasta el fin– significa fundamentalmente descubrir su naturaleza, su esencia, ya que 'únicamente a través del movimiento puede un cuerpo mostrar lo que realmente es'... [por lo que] 'la conducta tan sólo puede comprenderse como historia de la conducta' [...] Así pues, el estudio histórico de la conducta no es un aspecto auxiliar del estudio teórico, sino que más bien constituye su verdadera base (1991: 41-42).

El método

Vigotski (1991) está principalmente preocupado por generar una psicología científicamente bien fundamentada, por lo que diseña las bases metodológicas que permitirá estudiar la dimensión sociohistórica de lo psicológico, así lo expresa:

> La búsqueda de un método se convierte en uno de los principales problemas que abarca la tarea de comprender las formas esenciales humanas de la actividad psicológica. En este caso, el método es, simultáneamente, requisito previo y producto, la herramienta y el resultado del producto (1989: 98).

Vigotski conceptualiza la experimentación como una actividad que se puede llevar a cabo en los contextos cotidianos donde viven las personas como el hogar, la escuela, los lugares de juego, la comunidad, etc., la cual puede metodológicamente proporcionar datos cuantitativos y cualitativos. En aquella época la reciente Unión Soviética era considerada por Vigotski un gran laboratorio sociocultural, donde era posible poner en observación las condiciones materiales y sociales que intervienen en la vida cotidiana de los sujetos que se investigan, para conceptualizar al investigado como un agente social más. Al respecto, Luria inspirado por esta idea dirige una investigación empírica en la comunidad de Uzbekistán de la antigua Unión Soviética, donde dicha comunidad se encon-

traba en cambios institucionales culturales radicales propiciados por la revolución rusa, concluye: "Las principales categorías de la vida psíquica del hombre empiezan a comprenderse como productos de la historia social que se modifican al cambiar las formas básicas de la práctica social y que tienen, por lo tanto, una naturaleza social" (2010: 188).

Por otra parte, Vigotski también considera dignos de estudio como campos empíricos propicios para la investigación los accidentes de la vida cotidiana –la sordera, la ceguera, invalidez infantil–; realizaba un tipo de investigación comparativa entre niños, adolescente y adultos sanos con aquellos en especial "sujetos afectados con alteraciones patológicas de actividad intelectual y verbal" (1982: 130). A esta metodología Vigotski (1987) la denomina método experimental evolutivo o genético. El objetivo de esta metodología es regresar a la fuente histórica original, para reconstruir todos los puntos del desarrollo de una determinada estructura (Vigotski, 1989). Es decir, la conducta objetiva tal y como se da en el presente, para este enfoque, no proporciona datos significativos para su explicación, es necesario "desobjetivizarla", que es "captar el pensamiento y la vida en su forma dinámica y "abierta" antes que estén terminados" (Kozulin, 1994: 34)". La metodología que propone Vigotski tiene la cualidad de hacer una reconstrucción histórica, que permite conocer procesos –que no se observan en el presente– que explican la naturaleza del comportamiento humano.

Psicología de los procesos psicológicos complejos

En este breve análisis sobre la obra de Vigotski nos enfocaremos sólo en los estudios sobre la aparición de los procesos psicológicos complejos, que el propio autor (1989) denominó "superiores" con el fin de deslindarse de los procesos psicológicos básicos que caracterizan a los animales y a los bebés en sus primeros años de vida. En específico, Vigotski estaba interesado en conocer cómo es que en un momento determinado en los niños y las niñas aparece la conciencia, la imaginación y la voluntad. Al respecto, Wertsch añade que Vigotski parte de la creencia de que la –compleja estructura humana es el producto de un proceso evolutivo profundamente enraizado en los vínculos existentes entre la historia individual y la historia social– (1988: 76). Kozulin (1994), al respecto señala que Vygotski fue guiado por la hipótesis de que los procesos psicológicos complejos se constituyen o aparecen sólo mediante la actividad socio-simbólica. Para ello,

Vigotski apunta que las funciones superiores están íntimamente vinculadas con la actividad mediada y las herramientas psicológicas.

El experimento base

El experimento emblemático de Vigotski, desde donde explica el cambio del pensamiento instrumental al pensamiento abstracto o complejo, fue la observación de una serie de interacciones entre un niño que todavía no habla y su madre:

> El niño intenta alcanzar un objeto situado fuera de su alcance, sus manos tendidas hacia ese objeto, permanecen suspendidas en el aire. Sus dedos se mueven como si quisieran agarrar algo. En este estadio inicial, el acto de señalar está representado por los movimientos del pequeño, que parece estar señalando un objeto, eso y nada más. Cuando acude la madre en ayuda del pequeño y se da cuenta de que su movimiento está indicando algo, la situación cambia radicalmente. El hecho de señalar se convierte en un gesto para los demás. El fracasado intento del niño engendra una reacción, no del objeto que desea, sino de otra persona. Por consiguiente, el significado primario de este fracasado movimiento de apoderarse de algo queda establecido por los demás. Únicamente más tarde, cuando el niño es capaz de relacionar su fallido movimiento de agarrar, con la situación objetiva como un todo, comienza a interpretar dicho movimiento como acto de señalar. En esta coyuntura, se produce un cambio en esta función del movimiento: de un movimiento orientado hacia un objeto se convierte en un movimiento dirigido a otra persona, en un medio de establecer relaciones. El movimiento de asir se transforma en un acto de señalar. Como consecuencia de este cambio, el movimiento mismo queda físicamente simplificado, y lo que de él resulta es la forma de señalar que denominamos gesto. Se convierte en un verdadero gesto sólo después de manifestar objetivamente todas las funciones de señalar para otros y de ser comprendida por los demás como tal. Su significado y funciones se crean, al principio, por una situación objetiva y luego por la gente que rodea al niño (1987: 47).

Kozulin, al respecto señala que

> Vygotsky nombra a esta actividad como "gesto en sí". "El movimiento de coger es resultado de un impulso natural, inmediato. Cuando la madre acude en ayuda del niño, el "gesto en sí" se convierte en un "gesto para el otro". El otro –en este caso la

madre– interpreta el movimiento de ir a coger del niño como un gesto indicativo. Lo que comenzó como un simple acto de coger se convierte, gracias a la mediación de la madre, en un acto socialmente significativo y comunicativo, el niño empieza a dirigir el gesto a su madre, en lugar del objeto deseado (1994: 114-115).

Y agrega,

el uso consciente del movimiento de la mano como gesto aparece tarde en el desarrollo [...]. Por consiguiente, el desarrollo no es un despliegue o maduración de "ideas" preexistentes. Por el contrario, consiste en la formación de esas ideas [...] en el curso de actividades socialmente significativas (*idem.*).

Por su parte, Vigotski señala:

Aunque la inteligencia práctica y el uso de signos puedan operar independientemente la una de la otra en los niños pequeños, la unidad dialéctica de estos sistemas en el ser humano adulto es la esencia de la conducta humana compleja. Nuestro análisis concede a la actividad simbólica una específica función organizadora que se introduce en el proceso del uso de instrumentos y produce nuevas formas de comportamiento (1991: 251).

Vigotski con ello concluye, la psicología

se extienden más allá de los límites de la ciencia natural y se convierte en el problema central de la psicología humana histórica, de la psicología social –por los que– debe de ser planeado –investigado– de un modo distinto (1991: 255).

Internalización: la reconstrucción interna de una operación externa

Iniciamos este apartado con otro experimento de Vigotski relacionado con la memoria: al principio, en el proceso evolutivo del mono al hombre, la memoria en la primera etapa, es una actividad externa, mediante el uso de materiales o signos externos, que funcionan como auxiliares para resolver un problema determinado, "el caso de hacer nudos para recordar algo" (1989: 86). Este uso

de signos exteriores a través del ejercicio cotidiano pasa a internalizarse, para que la operación se efectuara sin la ayuda de signos externos. Por ejemplo, cuando el niño se ayuda de los dedos u otros objetos como manzanas para contar, y al cabo de un tiempo, el niño internalizará esa función para realizarla sin la ayuda de objetos externos.

Este proceso conduce a que la memoria básica cambie cualitativamente. Esto lleva a Vigotski a definir en términos generales y abstractos "el desarrollo [...] no en círculo, sino en espiral, atravesando siempre el mismo punto en cada nueva revolución, mientras avanza hacia un estadio superior" (1989: 94). Y añade:

> los procesos psicológicos, tal como aparecen en los animales, dejan de existir; se incorporan a este sistema de conducta y se desarrollan y reconstruyen culturalmente para formar una nueva entidad psicológica. El uso de signos externos se reconstruye también radicalmente. Los cambios evolutivos en las operaciones con signos son semejantes aquellos que se producen en el lenguaje. Los aspectos del lenguaje externo o comunicativo, así como los del lenguaje egocéntrico, se 'internaliza' para convertirse en la base del lenguaje interno (*idem*.).

Los resultados de estos experimentos, Vigotski los esquematizó en los siguientes puntos:

a) Una operación que inicialmente representa una actividad externa se construye y comienza a suceder internamente... (sirviéndose especialmente por los signos).
b) Un proceso interpersonal queda transformado en otro intrapersonal. En el desarrollo cultural del niño, toda función aparece dos veces, primero, a nivel social, y más tarde a nivel individual [...] todas las funciones superiores se originan como relaciones entre seres humanos.
c) La transformación de un proceso interpersonal en un proceso intrapersonal es el resultado de una prolongada serie de sucesos evolutivos (1987: 81).

A estas conclusiones, Vigotski añade que la internalización no es una acción en que el sujeto pasivamente absorbe su medio ambiente, sino que la internalización es un proceso interactivo, donde actúan sujeto y contexto social, tal como lo revisamos en el experimento del niño con su madre, es un acto siempre

activo por ambas partes. En otras palabras, la internalización no es automática, ya sea innata o mecánica, sino encierra un juego relación complejo que se da en la actividad misma de la interacción, acotada ésta siempre por las características culturales propias donde la persona vive.

Vygotski concluye, la actividad mental compleja humana no puede generarse sin una colaboración social mediante el uso de instrumentos, símbolos y materiales insertados en una cultura específica: "La internalización de las actividades socialmente arraigadas e históricamente desarrolladas es el rasgo distintivo de la psicología humana, la base del salto cualitativo de la psicología animal a la humana" (1989: 54).

Otra nota biográfica: la literatura, el arte y la música como estimulantes del desarrollo humano

Aquí es necesario introducir otra nota biográfica de Vigotski, con el fin de comprender otra dimensión de su propuesta. Kozulin (1994) en un relato biográfico sobre Vigotski nos hace ver que la influencia de su primo David fue fundamental para que Vigotski tuviera una perspectiva *sui géneris*, ya que éste lo introdujo con los grupos académicos que discutían las nuevas tendencias literarias y artísticas en Moscú. Kozulin señala que Vigotski participaba de las constantes discusiones entre la literatura conservadora y los nuevos relatos y la pintura realista y las nuevas expresiones como el cubismo. Éste fue otro entorno que influye en Vigotski para que éste empalmara con maestría su propuesta, en particular le llamó la atención lo siguiente:

1. En el campo de la literatura, las discusiones entre las escuelas formalistas y futuristas, los primeros se enfocaban en defender la idea de que el lenguaje poético debería de enviar mensajes "morales, educativos o propagandísticos [...] –mientras– que "los futurista se centraban en la labor poética inherente de la palabras… La poesía futurista tenía que verse libre no solo del "objeto" sino también del "autor"; proclamaban que la naturaleza del lenguaje era el único autor verdadero de su poesía (1994: 36).
2. Sobre la pintura, la influencia del cubismo fue importante porque fue en el arte cubista donde la noción de "imagen cambiante" y "percepción difícil" aparecieron por vez primera [...]. En el arte realista, aducían los cubistas, las

cosas están "acabadas"; no se deja espacio a la dinámica, no hay libertad para ver las cosas en un proceso de formación. La técnica de la imagen cambiante, que presentaba un mismo objeto simultáneamente desde distintos puntos de vista, tiene por meta [...] permitir que el espectador se convierta en coautor, que forme la imagen en lugar de limitarse a reconocerla. La "percepción difícil" también ayuda a centrar la tensión sobre la forma artística como tal, que, de acuerdo con los cubistas, constituye un verdadero objeto de experiencia estética (*ibid*.: 37).

3. En cuanto a la música, señala que es un estimulante psicológico porque "prescinde de cualquier florilegio, fórmula o residuo convencional, recreando por así decir la unidad de la obra a cada momento, desde la libertad" (*ibid*.: 38-39).

De todo esto, le llama la atención a Vigotski que la actitud global de una obra de arte, un poema u otro texto literario e inclusive la música, pueden actuar como mecanismo de perturbación familiar, estimulan la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, el diálogo con la obra y la persona, y pueden ser fuente de imaginación y creación. Esta idea lleva a Vigotski a visualizar que un contexto altamente estimulante y, sobre todo, inusual puede convertirse en un gran recurso psicológico.

Se puede resumir lo anterior en palabras de Shklovsky que cita Kozulin,

> la técnica del arte es hacer que los objetos dejen de ser familiares, hacer las formas difíciles, aumentar la dificultad y la duración de la percepción porque el proceso de percibir es una meta estética en sí misma y debe prolongarse. El arte es una manera de experimental el artificio de un objeto; el objeto en sí no es importante (1994: 41).

Vigotski hace de esta cualidad de las artes un recurso psicológico, la considera un estimulante que activa a las personas, a pensar, observar, leer o escuchar con detenimiento, a imaginar y hablar. Con ello Vigotski, aunado a su epistemología histórica-cultural, cree que el cambio de los procesos psicológicos de básicos a complejos se dan con mayor vigor en contextos provocativos en todas las dimensiones –visuales, auditivos, sensoriales, emocionales, intelectuales, etc. En aquellos contextos que no son familiares sino inusuales y problemáticos, de ahí surge la idea de zona del desarrollo próximo.

Zona de desarrollo próximo

Hasta aquí, nos topamos con lo que Vigotski (1989) denomina "Zona de desarrollo próximo". Wertsch cita la definición de Vigotski (1988: 86) de zona de desarrollo próximo:

> la distancia "entre el nivel de desarrollo real del niño tal y como puede ser determinado a partir de la resolución independiente de problemas" y el nivel más elevado de "desarrollo potencial tal y como es determinado por la resolución de problemas bajo la guía del adulto o en colaboración con sus iguales más capacitados" (1993: 84).

Ésta, más que una forma de asistencia de parte de los adultos, constituye una relación compleja, los adultos colaboran junto con los niños y las niñas con ciertas estrategias culturalizadas para la resolución de problemas.

La actividad que hace posible que vaya progresando el niño o la niña de una etapa simple a más compleja, en el marco de la zona de desarrollo próximo, es el resultado del esfuerzo del niño o la niña en establecer y mantener la coherencia entre su propia acción y el habla del adulto. Mientras que cuando un adulto dirige las acciones de otro adulto, la coherencia ya existe en la persona que está escuchando el mandato. Por otra parte, en la relación niños o niñas con adultos la coherencia entre el habla y la acción debe ser creada, más que asumida. Es decir, el niño interactúa activamente con el adulto, construye una reacción coherente de la relación entre habla, definición de la situación y conducta. Esto lo lleva a sugerir que el desarrollo o etapas psicológicas que alcance el niño, se encuentran arraigadas en esta zona. Al respecto, Newman y Holzman puntualizan que de la zona de desarrollo próximo cumple dos funciones: "es la única medida precisa del desarrollo y es a la variable crucial a tomar en cuenta para la creación de la pedagogía"[1] (*ibid*.: 69).

La zona de desarrollo próximo en contextos educativos

Haremos un pequeño paréntesis para reflexionar en torno a la educación primaria, con el fin de ejemplificar la propuesta de esta psicología en este campo.

---

[1] Traducción de los autores.

Vigotski critica abiertamente la educación pública de su tiempo:

> la duración y objetivo de la educación pública, el uso de los test estandarizados para calcular el potencial educacional de los niños y los modelos efectivos de enseñanza y planes de estudio (John-Steiner y Souberman, 1979: 196).

En relación con la instrucción –que se entendería actualmente como proceso de enseñanza-aprendizaje– señala que

> la enseñanza presenta el medio a través de cual progresa el desarrollo; esto es, el contenido socialmente elaborado del conocimiento humano y la estrategia cognoscitiva necesaria para su internacionalización son evocados en los estudiantes de acuerdo con sus niveles evolutivos reales (*ibid*.: 197).

Por otra parte, la evaluación de las capacidades intelectuales de los niños es un aspecto importante para Vigotski, para quien, era igual o más importante analizar el potencial de desarrollo del niño, el cual no está directamente relacionado con el nivel de desarrollo real, para el diseño de herramientas de evaluación de capacidad intelectuales (Wertsch, 1988). Esta evaluación no se logra a través de tests estandarizados enfocados en lo que el niño ya ha logrado interiorizar (miden el pasado). Newman y Holzman (1993) reseñan varios estudios (Campione, Brown y Ferrara, Brown y French, entre otros) que diseñaron una serie de evaluaciones interpsicológicas para medir el nivel cognitivo de los niños; concluyendo que las mismas revelan una variedad de perfiles y capacidades que pruebas de medición de CI escondían; las pruebas de CI fallan a la hora de predecir y relacionarse con la velocidad y transferencia del aprendizaje.

En países donde la escolarización es muy temprana, las oportunidades de juego para los niños son cada vez más restringidas. Por el contrario, países como Finlandia, que retrasan dicha escolarización lo más posible, permiten a los infantes gozar de un periodo natural de exploración y desarrollo a través del juego. Luria y Vigotski dedicaron tiempo al estudio del impacto de la escolarización, en el contexto de los cambios sociales que sucedían y el desarrollo cognitivo de las personas analfabetas.

En la actualidad, se podría trazar el paralelo de un 'analfabetismo digital': quienes no aprenden a utilizar las nuevas tecnologías como herramientas para

comunicarse, innovar, crear, construir, etc., quedarán aislados y sin posibilidad de desarrollo.

Sin embargo, uno de los retos sociales y educativos es lograr un equilibrio entre el uso de tecnología y desarrollo de habilidades sociales; la comunicación y socialización entre los niños y jóvenes se realiza cada vez más mediante herramientas digitales, como el teléfono celular, las computadoras y todas las aplicaciones que mediante ellos se pueden utilizar, como los "chats", mensajes, redes sociales, etc. Establecer el contacto social presencial ya no parece indispensable para comunicarse, sin embargo, el desarrollo afectivo y de convivencia social con los adultos guía y compañeros siguen siendo importantes. Los niños y jóvenes cuyos entornos no les provean de un equilibrio entre la socialización afectiva parental/familiar, el contacto físico, conversaciones, etc. y el uso de nuevas tecnologías se están comportando de manera distinta –como referente empírico están los nuevos comportamientos infantiles que han sido mal diagnosticados como DTA, para su explicación es necesario estudiar la zona de desarrollo próximo en que viven los niños y las niñas–.

En conclusión, para Vigotski la noción de educación infantil está matizada por el potencial que el niño no ha alcanzado, y será la zona de desarrollo próximo –es el andamiaje de contexto con instrumentos materiales y narrativos y estilo de interacción cooperativa entre profesores y alumnos– desde donde se mida el desarrollo infantil.

La singularidad e identidad: de la conciencia a la voluntad

Hasta aquí, Vigotski explica cómo es que los seres humanos en un contexto histórico-cultural particular mediante los usos del lenguaje, adquieren propiedades de su grupo de referencia, no sólo para tener la capacidad de comunicarse efectivamente con su comunidad, sino sobre todo, para apropiarse en primera persona de dicha identidad cultural, y esto provoca cambios cualitativos en su psicología.

Sin embargo, el objetivo de Vigotski no fue presuponer los aspectos culturales que envolvían a los individuos, sino estudiar el papel de la cultura de cara a una estructuración de las diferencias sistemáticas entre las personas. Por lo que va más allá, para explicar cómo es que esta persona, aparte de parecerse a los

grupos de pertenencia, se convierte también en una persona singular, con características propias y cualidades que lo distinguen de su grupo.

Para Vigotski el lenguaje interior, al que hicimos referencia antes, cumple una función sustantiva para el cambio de los procesos psicológicos, de básicos a complejos. Recordemos que el lenguaje interior es una constante conversación interna de uno mismo que tiene su origen en los contextos sociales donde interactúa la persona. Esta conversación interna, aparte de regular la conducta desde un sentido cultural, conduce a que la persona actúe con cierta libertad de acción. Esta observación conduce a Vigotski a seguir investigando, bajo las siguientes preguntas ¿cómo es que las personas adultas tienen cierta libertad de acción?, ¿qué otras cualidades psicológicas se requieren para que aparezca la voluntad en las personas? Luria contesta, desde las evidencias empíricas de la investigación dirigida por Vigotski, "el lenguaje interior produce que se forme un "complejo de acción voluntaria autónoma, que es por esencia, la subordinación de la acción no ya al lenguaje del adulto –los otros– sino al propio lenguaje del niño" (Luria, 1995: 121). Podríamos decir que esto es lo que denomina "consciencia".

Esto conduce al concepto de identidad o personalidad, la cual es definida por Vigotski (1989) como un proceso social y reflexivo, la cual es construida sobre la base de uso del lenguaje del niño en relación hacia uno mismo en relación con otros. En otras palabras, la identidad es lo social en nosotros mismos.

Para Vigotski, la complejidad de la actividad psicológica no puede explicarse en términos de entidades psicológicas aisladas o funciones lineales; sino como un todo complejo más amplio, donde se establece un vínculo inherente entre todas las funciones –atención, percepción, pensamiento, memoria, lenguaje interior, etc.–. Todas ellas conducen a que se genere otro orden organizacional psicológico: el comportamiento intencional, planeado, voluntario y controlado.

Al respecto, Rivière agrega:

> Las fuentes de la actividad voluntaria no están ni en las cimas del espíritu ni en las profundidades del cerebro [...] recordemos la frase de Vigotski en 1924: "La consciencia es, como si dijéramos, contacto social con uno mismo". Pero sucede que "uno mismo", como ser consciente y capaz de actividad voluntaria, es el resultado de un desdoblamiento que es permitido por la relación con los otros (1988: 42).

Por su parte, Luria lleva estas evidencias al campo de la investigación neuronal para señalar que existen indicios "de la participación de los lóbulos frontales del cerebro en el cumplimiento del acto voluntario" (1995: 131). Con ello, Luria es enfático en señalar que la interacción simbólica social, además de que se generan procesos psicológicos complejos, también impacta directamente al cerebro, al cual lo considera plástico y socio-sistémico.

Procesos psicológicos complejos: una unidad sistémica

Volvamos a la observación inicial de Vigotski: las personas actúan más allá de sus límites de la experiencia sensible y profundizan más en la esencia de las cosas. Los resultados de la investigación de Vigotski y sus colegas muestran que la aparición de funciones psicológicas complejas propias del ser humano es de naturaleza histórico-social, y que mediante los usos del lenguaje se genera un orden cualitativo psicológico que opera de manera sistémica.

1. El lenguaje reestructura cualitativamente los procesos de la percepción, ésta se transforma cualitativamente, de ser sensorial y situacional a convertirse en ser más honda, generalizada y permanente, vinculada con las características esenciales de las cosas, como formas y colores encuadrado a determinados grupos y categorías (Luria, 1987).
2. La atención, de ser automática acorde con los sesgos biológicos de cada animal, se convierte en voluntaria; la persona es capaz de dirigir la atención hacia un punto en específico.
3. La memoria, se basará en procesos discursivos y no sensoriales o circunstanciales, se convierte en actividad mnémica consciente, Luria al respecto señala:

> el hombre se plantea la finalidad especial de recordar, organizar los datos memorables y se hace capaz no sólo de ampliar inmensamente el volumen de la información retenida en la memoria, sino también de retomar el pasado voluntariamente y de elegir del mismo en el proceso de recordación lo que en la etapa dada le parece más esencial (*ibid*.: 115).

4. Las emociones se complejizan: "El mundo afectivo del hombre no es sólo inmensamente más rico y no sólo está individualizado con respecto a las motivaciones biológicas" (*ibid*.: 116), sino que el ser humano puede prolongar o intensificar una emoción, utilizando voluntariamente el recuerdo, dirigiendo la atención hacia un aspecto en general (Luria, 1987).
5. "Es imposible conocer acertadamente la realidad sin un cierto elemento de imaginación" (Vigotski, 1993: 437). Para el autor el lenguaje, el pensamiento y la imaginación actúan unidos; y la conciencia se convierte en el pivote de la imaginación, ya que "para la imaginación es importante la dirección de la conciencia que consiste en alejarse de la realidad, en una actividad relativamente autónoma de la conciencia, que se diferencia de la cognición inmediata de la realidad" (*ibid*.: 437). Es decir, "en un alto nivel de desarrollo del pensamiento se crean imágenes que no encontramos preparadas en la realidad circundante…Toda penetración más profunda exige una actividad más libre de la conciencia" (*ibid*.: 437-438).
6. Sobre la voluntad o libertad de actuación se vincula estrechamente con la imaginación. "Las posibilidades de actuar con libertad, que surgen en la conciencia del hombre, están estrechísimamente ligadas a la imaginación, es decir, esta peculiar disposición de la conciencia respecto a la realidad… surge gracias a la actividad de la imaginación" (*ibid*.: 438). Pero recordemos que esta cualidad de voluntad de las personas, no las considera Vigotski como una actividad cognitiva, sino social: "el grado de desarrollo de la voluntad infantil… [está] en función de la actividad colectiva del niño,… como una forma peculiar de su comportamiento social respecto a sí mismo" (*ibid*.: 448). Cómo un espiral, nos encontramos de nuevo con la conciencia, la cual es definida por Vigotski como "contacto social con uno mismo".
7. Por último, el juego, como una experiencia social y cultural que está estrechamente relacionado a la generación de los procesos psicológicos complejos. Las reglas y situaciones culturalmente establecidas y los objetos de su entorno, transformados mediante la imaginación, ya sea en signos o en acciones, determinan el tipo de conducta de los niños en el juego, incluyendo las reglas que establezcan para el mismo (John-Steiner y Suberman, 1979; Wertsch, 1988). De hecho, para Vigotski "el juego es el medio básico del desarrollo cultural de los niños" (John-Steiner y Souberman, 1979: 184); el juego es el que guía el desarrollo de los niños. "Durante el juego el niño

está siempre por encima de su edad promedio, por encima de su conducta diaria en el juego es como si fuera una cabeza más alto de lo que en realidad es" (*ibid*.: 156) Por lo tanto el juego se convierte en una zona de desarrollo próximo excepcional para estimular a las personas.

El impacto de Vigotski en la psicología contemporánea

El reconocimiento de Vigotski en la actualidad por una gran diversidad de científicos del comportamiento en todo el mundo (Newman y Holzman, 1993; Moll, 1992; Wertsch, 1988; Siguán, 1987; Kozulin, 1990; Rivière, 1988; Harré, 1989, 1992, entre otros), es provocador para la ciencia psicológica tradicional que estuvo enquistada bajo paradigmas reduccionistas, solipsistas, positivistas y subjetivistas. Desde estas perspectivas se han realizado miles de investigaciones con poco avance e impacto, o con propuestas estrechas y de corto alcance. Tal como lo señalamos antes, el propio Vigotski vaticinaba en los años treinta del siglo XX, antes de morir, una crisis en estos tipos de psicologías. Y ¡vaya que tenía razón!, la crisis en la psicología se explicitó con mayor contundencia de la mano de la crisis en la filosofía de la ciencia positivista de los años sesenta. Hoy, en la segunda década del siglo XXI las psicologías tradicionales siguen su camino sin alcanzar a reconocer la complejidad contextual e histórica de la naturaleza del comportamiento humano. Este tipo de resistencias organizadas, se explica por la lucha de poder entre grupos de la comunidad científica, y no por el diálogo abierto y crítico de los contenidos de la ciencia (Kuhn, 1990).

Newman y Holzman (1993) califican a Vigotski con un "científico revolucionario", quien desde el rigor metodológico pudo adaptar la investigación a contextos cotidianos de las personas, sin generar un laboratorio artificial que pudiera interferir en los resultados de investigación. Agregan que la psicología de Vigotski ha contribuido de manera fundamental como gran recurso para subdisciplinas como la psicología educativa, del desarrollo, clínica, social, comunitaria, de la salud, el trabajo, del arte y la política.

Por su parte Wertsch señala que Vigotski fue el primero que pudo ampliar el foco disciplinar:

> A lo largo de mi desarrollo de las ideas de Vigotski, he hecho hincapié en la naturaleza inherentemente interdisciplinaria de su iniciativa. Al llevar a cabo esta empresa he re-

> currido a ideas provenientes de la filosofía, la psicología, la sociología, el análisis literario y la antropología [...]. La ausencia hoy día de este tipo de visión global ha producido una crisis en las ciencias sociales. En lugar de integrar los descubrimientos teóricos y empíricos de las diferentes disciplinas, hemos creado áreas aisladas de investigación que en algunos casos no podrían ser integradas en el caso de intentarlo (1988: 60).

Conclusiones: ¿re-pensando a Vigotski o Vigotski nos hace re-pensarnos?

Este breve ensayo sobre el trabajo de investigación sobre los procesos psicológicos complejos de Vigotski nos conduce a reflexionar en voz alta sobre lo siguiente:

La zona de desarrollo próximo no es una variable más: es el contexto histórico-social, desde donde se puede conocer y explicar el desarrollo de las personas. Se podría considerar que la zona de desarrollo próximo son los contextos cotidianos donde interactuamos como el hogar, la escuela, universidad, trabajo, grupo de iguales, etc., desde donde nos enfrentamos a tareas reales con retos, desafíos, dilemas y problemas, y provocan en nosotros hablar, pensar, reflexionar, sentir, socializar, y hacer, para generar cambios personales. La forma más potente de lograrlo es mediante la colaboración con otros. En otras palabras, la cooperación y la colaboración social se convierten en los ejes del cambio y el desarrollo psicológico, y en su construcción.

Los niños y las niñas son actores, no seres pasivos, que mediante la interacción con el adulto, se ven empoderados conforme construyen su aprendizaje y el significado que los adultos otorgan a sus acciones, lo que posteriormente el niño interpreta para ajustar su accionar, comunicarse, etc. dando paso así, al espiral de desarrollo de la persona, de manera infinita. Esta concepción redefine a los niños y las niñas como actores exploradores y no como receptores, teniendo implicaciones importantes en todas las subdisciplinas aplicadas de la psicología, en especial, la educativa y la clínica.

En la etapa adolescente, lo anterior se complejiza. Los adolescentes se ven más empoderados porque poseen un mayor número de herramientas, conocimientos y sobre todo los grupos de referencia emocionalmente significativos se amplían. La ZDP se convierte en un estimulante fundamental para ampliar la conciencia y con ello empoderar la libre acción (Medina, 2011).

Esto nos conduce a un espiral relacional, por lo tanto, la gente se convierte en herramienta (en el sentido Vigotskiano) y también en un tipo de andamiaje social dentro del proceso de aprendizaje y construcción de identidades de otros, poniendo de relieve las consecuencias y responsabilidad social, política y ética del comportamiento.

Otro aspecto que inspira la propuesta de Vigotski es reconocer que la interacción entre opuestos es otro contexto estimulante para el desarrollo humano, uno de este tipo de interacción es la narrativa crítica, que es una mirada distinta, diferente y provocativa a la familiaridad. Y si éste se convierte en un diálogo, será un estimulante extraordinario para el desarrollo en cualquier etapa de la vida.

Por último, en tiempos actuales, la obra de Vigotski conduce a repensar la psicología humana como una construcción colaborativa-discursiva.

Obras

Lev. S. Vigotski fue un prolífico escritor desde temprana edad, su primer manuscrito fue *La tragedia de Hamlet, príncipe de Dinamarca* en 1915, desde entonces escribió más de cien textos de temas varios, de literatura, poesía, historia, filosofía, artes y principalmente de psicología.

Recomendamos para profundizar en el enfoque de Vigotski estudiar su obra directamente; aquí enumeraremos algunos de sus títulos relacionados con los temas de este breve trabajo, los cuales son referidos en Vigotski (1989), de los cuales cabe destacar los siguientes títulos: *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, 1989, la editorial enumera todas la obras de este autor, de las cuales destacamos las siguientes por el tema que tratamos aquí: *La conciencia como problema de la psicología de la conducta,* 1925; *La psicología del arte*, 1925; *El significado histórico de la crisis en psicología*, 1927; *La génesis de las formas culturales de la conducta*, 1928; *Psicología del niño a la edad escolar*, 1928; *Raíces evolutivas del pensamiento y el lenguaje* y *Teoría de las emociones: estudio histórico psicológico*, 1929; *Historia del desarrollo cultural de los niños normales y subnormales*, 1929; *El desarrollo de la atención activa durante la infancia*, 1929; ¿Es posible estimular una memoria extraordinaria?", 1930; *"Imaginación y creatividad en la infancia*, 1930; *Herramienta y signo*, 1930; *La relación entre la actividad laboral y desarrollo intelectual del niño*, 1930; *El problema de las funciones intelectuales superiores en el sistema de investigación psicológica*, 1930; *Desarrollo de las pau-*

tas superiores de conducta en los niños, 1930; *El desarrollo de la conciencia de la infancia*, 1930; *Investigación experimental de los procesos psicológicos superiores de la conducta*, 1930; *La historia del desarrollo de las funciones psicológicas del niño*, 1930; *Hacia una psicología de la esquizofrenia*, 1932; *Problemas del lenguaje y pensamiento del niño en las enseñanzas de Piaget,* 1932; *El juego y su papel en el desarrollo psicológico del niño*, 1933; *Pensamiento y habla*, 1934.

Bibliografía

Feixas, G. y M. T. Miró (1993). *Aproximaciones a la psicoterapia: una introducción a los tratamientos psicológicos*. Barcelona: Paidós.

Harré, R. (1989). La construcción social de la mente: la relación íntima entre el lenguaje y la interacción social. T. Ibáñez, coord. *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sendai, pp. 39-51.

Harré, R. (1992). The second cognitive revolution. *American Behavioral Scientist*, 36 (1): 5-7.

John-Steiner, V. y E. Souberman (1979). Epílogo. M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner y E. Soubermann, eds. Lev S. Vigotski. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica/Grijalbo, pp. 181-200.

Kozulin, A. (1994). *La psicología de Vygotski*. Madrid: Alianza.

Kuhn, T. (1990). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Luria, A. R. (1987). *Introducción evolucionista a la psicología*. Barcelona: Martínez Roca.

— (1994). *La psicología de Vigotski*. Madrid: Alianza, Psicología Minor.

— (1995). *Conciencia y lenguaje*. Madrid: Visor Aprendizaje.

— (2010). *Desarrollo histórico de los procesos cognitivos*. Madrid: Akal.

— L. Leontiev y L. S. Vigotski (2007). *Psicología y pedagogía*. Madrid: Akal.

Medina, R. (2011). *Terapia familiar crítica: cambios modestos grandes revoluciones*. México: E-Libro Red Américas.

Moll, L. C. (1992). *Vygotsky and education: instructional implications and applications of sociohistorical psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Newman, F. y L. Holzman (1993). *Lev Vygotsky revolutionary scientist*. Londres: Routledge.

Siguán, M. (1987). *Actualidad de Lev S. Vigotski*. Barcelona: Anthropos.
Rivière, A. (1987). El concepto de conciencia en Vigotski y el origen de la psicología histórica-cultural. M. Siguán, coord. *Actualidad de Lev S. Vigotski*. Barcelona: Anthropos, pp. 128-135.
— (1988). *La psicología de Vygotski*. Madrid: Visor Aprendizaje.
Snyder, C. P. y R. E. Ingram (2000). *Handbook of psychological change*. Estados Unidos: John Wiley.
Valsiner J. y R. van der Veer (1987). On the social nature of human cognition: an analysis of shared intellectual roots of George Herbert Mead and Lev Vygotsky. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 18 (1): 117-136.
Vygotsky, L. S. (1987). *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: La Pléyade.
— (1989). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
— (1991). *Obras escogidas I*. Madrid: Visor, Aprendizaje.
— (1993). *Obras escogidas II*. Madrid: Visor, Aprendizaje.
— (2010). *Teoría de las emociones: estudio histórico-psicológico*. Madrid: Akal.
— (2011). *La imaginación y el arte en la infancia*. Madrid: Akal.
— (2012). *Psicología del arte*. México: Editorial Fontamara.
Wertsch, J. V. (1988). *Vygotsky y la formación social de la mente*. Barcelona: Paidós.

[XI]

Por una lectura activa de Pierre Bourdieu

▲

*Sergio Lorenzo Sandoval Aragón**

"Mon travail est une éternelle reprise, une reprise sans fin".
Pierre Bourdieu, 2002

En este capítulo se argumenta que la obra Pierre Bourdieu se entiende mejor si se la concibe más como un proceso, que como un producto terminado. No obstante los enormes esfuerzos por el propio Bourdieu y por algunos de sus comentaristas por destacar este aspecto activo de su pensamiento, con frecuencia es obviado dificultando su comprensión y uso. Para contrarrestar esto, se propone adoptar una "lectura activa" en función de la exigencia de *reflexividad* que orienta todo el pensamiento de Bourdieu. Se argumenta que, paradójicamente, son las obras publicadas de forma póstuma las que mejor permiten apreciar ese carácter activo y reflexivo. Por último, se sucumbe a la tentación de reflexionar acerca del carácter revolucionario de la obra de este autor.

¿Por qué una "lectura activa?"

¿Qué decir de un autor del que tanto se ha dicho y qué escribir de una obra sobre la que tanto se ha escrito? ¿Por qué proponerse "repensar" un autor sobre el que, aparentemente, no se ha dejado de pensar? Indudablemente, sobre todo quienes se acercan por primera vez a la figura y obra de Pierre Bourdieu, pueden interesarse por los datos biográficos. En este respecto, empero, es conveniente hacer algunas precisiones. Antes que nada, hay que advertir que los

* Profesor investigador del Centro de Estudios Sociales y Regionales (CESOR), del Departamento de Política y Sociedad del Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara. sergio.sandoval@cuci.udg.mx.

datos estrictamente referidos a la *personalidad* de un autor son, a fin de cuentas, científicamente irrelevantes.[1] El propio Bourdieu era profundamente escéptico de la utilidad de las biografías y aún más de las autobiografías.[2] Opinión muy contraria le merecían, en cambio, los esfuerzos por analizar y comprender *cómo y por qué alguien se convierte en sociólogo o socióloga* o, en sus propias palabras, explicar cómo y por qué eventualmente algunas personas se meten a "un oficio sumamente difícil, aquel que consiste en organizar el retorno de lo reprimido y en decir a la cara de todos lo que nadie quiere saber" (Bourdieu, 2007: 152). Estudios serios de este tipo *analítico*, escritos por otros, existen varios y lo mejor sería que el lector se remitiera directamente a ellos (por ejemplo: Baranger, 2012; Wacquant, 2012; Pinto, 2002; Passeron, 2003; Delsaut y Rivière, 2002).

Pero todo esto no significa que el interés por saber quién es (o era) Pierre Bourdieu *en tanto sociólogo* sea un interés ilegítimo. De hecho, sin caer en la autobiografía, el propio Bourdieu era consciente de la necesidad de presentarse ante la comunidad académica mexicana, de la cual sabía de buena fuente que había tenido durante mucho tiempo un conocimiento parcial (cuando no distorsionado) de su obra.[3] En lo que a México respecta, esa necesidad se pone de mani-

---

1 Quizá la postura más adecuada al respecto, sea la que adopta Baranger: "El Bourdieu-personaje parece haber sido construido para suscitar pasiones tan irrefrenables como contrapuestas [...] Pero este es precisamente el terreno que no pretendo transitar aquí" (2012: 16). En cambio propone "un abordaje riguroso y no condescendiente de las ideas epistemológicas y de la práctica de la investigación de Bourdieu" (*idem.*: 5).

2 En el libro *Autoanálisis de un sociólogo* (explícitamente subtitulado, à la Magritte, "Esto no es una autobiografía"), Bourdieu inició afirmando: "No tengo la intención de someterme al género, cuyo carácter a la vez convencional y engañoso ya he destacado en reiteradas ocasiones, de la autobiografía. Sólo quisiera recopilar y proporcionar algunos elementos para un autoanálisis" (2007: 13). Y en la conclusión escribió: "¿Por qué, y, sobre todo, para quién, he escrito? Tal vez para *no* fomentar las biografías y *desanimar* a los biógrafos" (*ibid.*: 151, sin cursivas en el original).

3 La intención de contrarrestar una recepción distorsionada de su obra se extendió a toda América Latina, como puede verse en el texto titulado "Racionalismo y reflexividad: nota al lector latinoamericano", escrita en 2001 para el libro *Una invitación a la sociología reflexiva* (Bourdieu y Wacquant, 2005).

fiesto en la teleconferencia titulada *Trayectoria de un sociólogo,* que dictó el 22 de junio de 1999 para la Cátedra Michel Foucault, de la Universidad Autónoma Metropolitana (Bourdieu, 1999c). En esa conferencia, la única que dictara especialmente para un público mexicano, presentó su pensamiento *a través* de la reconstrucción de su propia trayectoria como sociólogo, situando sus aportes en el campo y la historia de las ideas sociológicas de la segunda mitad del siglo xx. En esa conferencia se puede apreciar con toda claridad que el foco del análisis no es tanto el personaje como el campo de las ciencias sociales como tal, pues para Bourdieu (2005) el verdadero sujeto de la ciencia no es el individuo, sino el campo científico mismo. Esta concepción de sí mismo y del campo científico no es espontánea, sino más bien el fruto de un trabajo permanente integrado al del propio trabajo de investigación, estudio al que Bourdieu denominó *reflexividad*. Aquí se propone, pues, repensar a este autor a partir de la reflexividad.

Además, vale la pena el esfuerzo de repensar a Bourdieu porque, usando la vieja metáfora, "los árboles ya no dejan ver el bosque". Se han escrito y dicho tantas cosas, y tan heterogéneas, que el estudioso puede ser fácilmente disuadido de la empresa de adentrarse en la obra de Pierre Bourdieu o, lo que es peor, hacerse una idea errónea de la misma.[4] Por ello, la forma de "repensarlo" deberá también ser más que nada una invitación a leer *directamente* la obra de Pierre Bourdieu. Ciertamente, el lector está en su derecho de leer esa obra de la forma que juzgue adecuada a sus intereses o, simplemente, no leerla. Sin embargo, es justo tomar en cuenta una forma de lectura que el propio Bourdieu consideró la más adecuada para leer su obra y que puede denominarse "lectura activa".

Alguna vez dijo Bourdieu, a propósito de las discusiones sobre la obra de Michel Foucault, que la posibilidad de *recibir realmente* la obra de un autor está dada por "el uso activo" de la misma y no tanto por "una suerte de encantamiento cultural en torno al autor" (1997: 20). Haciendo uso del par de términos latinos *lector*/*auctor*, establecía una diferencia entre dos formas de lectura

4 Paradójicamente, la demasía de comentarios y estudios sobre un determinado autor, lo mismo que su escasez, propician las malas interpretaciones. Dos ejemplos de cada extremo: Pareto y Weber, el primero injustamente enviado a un segundo plano en la historia de las ciencias sociales (Leal, 2011), el segundo sistemáticamente malinterpretado (Gil, 2013).

posibles (aunque seguramente no las únicas) de una obra: "hay que distinguir entre los *lectores*, los comentadores, que leen para hablar enseguida de lo que han leído, y los que leen para hacer algo, para hacer avanzar el conocimiento, los *auctores*" (*ibid*.: 13). Semejante lectura activa, no obstante, exige adoptar una perspectiva que trascienda al mismo texto: "una lectura de *lector* que quiere comprender realmente a Foucault en tanto que *auctor*, en tanto que creador de pensamiento [...] ¿no debería, esta lectura, ir más allá de la lectura de los textos?" (*idem.*).

Coloquialmente dicho, la lectura activa exige ponerse "en los zapatos" del autor. Pero ¿cómo se hace eso? En términos generales, el método que Bourdieu sugiere para "ir más allá de los textos", consiste en comprender el contexto en el que los textos han sido producidos (momento o circunstancia, lugar y destinatarios del mensaje). En cuanto a las ideas propiamente dichas, es menester comprender las discusiones y problemas relevantes y vigentes al momento que el texto fue producido y en relación con los cuales fue producido (*ibid*.: 14).

Como advierte el historiador alemán Fritz K. Ringer, al hablar de la historia social del conocimiento hay que desconfiar de la perspectiva que sostiene que las ideas son "causas incausadas" para adoptar, en cambio, una perspectiva *relacional y reflexiva* que tome en cuenta, no la influencia *per se* entre ideas o pensadores, sino el conjunto de posiciones y trayectorias de los productores de ideas en el campo intelectual o científico, así como sus luchas (simbólicas) por imponer unas determinadas ideas, y la inmersión del campo intelectual o científico en una sociedad y una cultura dadas, además del grado de autonomía de dicho campo en relación con otros ámbitos, particularmente el del poder político (2010: 197-200).

Bourdieu (1991) cultivó sistemáticamente este método demostrando sus bondades desde de la década de 1970 con su formidable análisis del pensamiento del filósofo alemán Martin Heidegger. Ahí él supera el desiderátum que todos los estudiosos del pensamiento de Heidegger enfrentan entre la interpretación totalmente política o la interpretación totalmente filosófica, propone que en realidad se requiere una lectura simultáneamente política y filosófica, pues se trata de una verdadera "ontología política".

Está claro que esta forma de análisis se opone frontalmente la *racionalidad profesoral* del mundo académico, verdadero imperio del comentario didáctico en el mejor de los casos, cuando no de la canonización y, en su extremo, de la

banalización.[5] ¿Qué destino le espera entonces a la obra de Bourdieu? A varios años ya de su desaparición, se podría aplicar a su obra lo que él mismo afirmó en sus *Meditaciones pascalianas* respecto de la obra de otros autores:

> el modo en que se presenta la obra, es decir, como *opus operatum* totalizado y canonizado en forma de "obra completa" [...] oculta la manera como se elaboró la obra y, sobre todo, el *modus operandi* del que es fruto [...] Se ignora así la lógica específica del proceso de invención (1999: 76).

Es decir, actualmente su obra corre el riesgo de ser canonizada y por lo tanto totalizada, es decir, de ser *clausurada*.[6] ¿Cómo impedirlo?

El mismo Bourdieu nos da una clave cuando completa el anterior pasaje citado con la desconcertante afirmación de que esa lógica de la invención "sólo se

---

5 Aunque relativo al tema del ejercicio de la crítica en el estudio de las industrias culturales, la siguiente cita expresa hasta dónde puede llegar esta banalización: "Desafortunadamente muchos estudiantes de ciencias sociales se convierten en críticos de acercamientos y concepciones que ignoran y solamente los conocen a partir de descripciones prejuiciadas y caricaturizadas de profesores igualmente ignorantes" (Sánchez, 2011: 168-169).

6 Incluso las pretendidamente "sentidas" declaraciones que algunos hicieron a raíz de la desaparición de Bourdieu pueden leerse como un intento, casi inmediato, de clausura. Resulta ejemplar la declaración de Jürgen Habermas aparecida en el *Frankfurter Rundschau* el 24 de enero de 2002. Ahí, las lamentaciones y la exaltación del compromiso político de Bourdieu, son el pretexto para llevar a cabo una brutal *disección simbólica* del mismo: "Ayer Luhmann, hoy Bourdieu" (*Nach Luhmann nun also Pierre Bourdieu*), "Él ha dado a un concepto como el de *habitus*, que tanto interesó a Adorno, un uso riguroso" (*Er hat einem Begriff wie "Habitus", den Adorno liebte, erst einen strengen Gebrauch gegeben*), "Como Foucault, pertenecía a esos espíritus con grandes ambiciones teóricas" (*Wie Foucault gehörte er zu jenen theoretisch ambitionierten Geistern*). Luhmann, Adorno, Foucault… todos autores cuyas "teorías" el mismo Habermas pretende haber superado, en sentido dialéctico hegeliano (suprimiendo/conservando), con su propia "teoría", *ergo* también la de Bourdieu. Es evidente, pues, que este elogio fúnebre es al mismo tiempo un intento de asimilación, de banalización y de clausura... *was für eine Dummheit!*

descubre y se comprende cuando *se desvela a sí misma en la obra en la que se lleva a cabo*" (1999: 76, las cursivas son mías). Es decir, Bourdieu estaba convencido que la comunicación científica (sobre todo escrita) podía y debía elaborarse y presentarse de tal manera que, aún siendo un *opus operatum*, mostrara al mismo tiempo el *modus operandi*, es decir, asegurándose que el trabajo científico en su totalidad incorpore un principio de *reflexividad*.[7]

Aún más, Bourdieu estaba convencido de que las ciencias sociales deben incorporar la reflexividad como imperativo a la vez epistemológico y ético. La siguiente cita, de un comentarista, sintetiza magistralmente la postura de Bourdieu:

> No es la adquisición de un estatuto científico, imitando el canon epistemológico de las ciencias "duras", lo que lleva a liberar de prejuicios la mirada del sociólogo. A la inversa: es la emancipación lograda a través de la reflexión, entendida como objetivación colectiva de los propios objetivadores, lo que eleva el grado de autonomía del saber sociológico, acortando la distancia que lo separa de los campos científicos más exigentes (Vázquez, 2006: 88).

La sociología de Pierre Bourdieu incorpora la reflexividad y le atribuye una función esencial, lo cual obliga a adoptar un punto de vista activo, de partícipe más que de espectador, de *auctor* más que de *lector*.

Así pues, en este trabajo se tratará de presentar a Pierre Bourdieu desde un ángulo que suele ser obviado casi siempre, no obstante los enormes esfuerzos por destacar dicho aspecto de su obra desplegados por él mismo o por algunos de sus comentaristas: que expresa más *un proceso que un producto terminado*.[8]

---

7 *Reflexividad* no es sinónimo de *autorreferencialidad pura*. Bourdieu (1991) demostró en su estudio sobre Heidegger antes citado, que la poderosa autorreferencialidad de su obra, asegurada por la exigencia de una *lectura interna*, oculta tanto las operaciones con las que ha sido construido, como los referentes, empíricos y conceptuales, con o contra los cuales se ha construido, lo que impide entre otras cosas desentrañar su verdadera naturaleza doble, política y filosófica. La reflexividad en cambio *exige* la explicitación de esas operaciones y esos referentes.

8 En efecto, como afirma uno de sus más lúcidos estudiosos, la obra de Bourdieu es "un sistema teórico que se concibe a sí mismo en movimiento, que se ha prohibido permanecer en estado de reposo" (Baranger, 2012: 19).

Al respecto se argumenta que, paradójicamente, son las obras publicadas de forma póstuma las que mejor permiten apreciar ese carácter activo y reflexivo del pensamiento de Bourdieu.

Los cursos del Collège de France: el "otro Bourdieu"

Después de la desaparición de Bourdieu en 2002, sus editores iniciaron la publicación de una serie de obras que, al consistir básicamente en transcripciones de sus cursos en el Collège de France, nos permiten acceder a su pensamiento de una manera radicalmente distinta a la que nos habituaron la mayoría de las obras que publicó en vida. En realidad, esta serie de publicaciones constituyen la continuación de una empresa iniciada por el propio autor en los últimos años de su vida y que parece haber planeado para ser continuada después de su desaparición. *Ars longa, vita brevis*, es una frase latina que aparece en uno de sus más importantes textos y que expresa la consciencia de que una vida no sería suficiente para completar la "obra de romanos" que no obstante había iniciado (Bourdieu, 1995).

La primera de esas obras es el mencionado *Autoanálisis de un sociólogo*, aparecida en francés como *Esquisse pour une auto-analyse* en 2004, dos años después de su desaparición. Sobre este texto nos informa el editor francés que en realidad es otra versión de un texto publicado en 2002 en Alemania (*Ein Soziologischer Selbsversuch*) y que además era, a su vez, una versión desarrollada y reelaborada del último capítulo de *Science de la science et réflexivité* (2001), el último de los libros publicados en vida del autor.[9] Sin lugar a dudas, consciente del poco tiempo que tenía el sociólogo explicita ahí no sólo las condiciones históricas y sociales de la génesis de su pensamiento, sino que también reflexiona sobre sus propios dramas, mostrándose como un hombre más, con manías, culpas y sufrimientos, que si bien motivaron su empresa, también debieron sublimarse a través de la racionalidad científica.

No se trata, empero, de reseñar aquí este libro (ni ningún otro), sino de invitar a su lectura.[10] Si bien es cierto que *Autoanálisis de un sociólogo* no es

[9] En español apareció en 2003 como *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Bourdieu, 2003).

[10] No obstante, un mínimo de descripción del contenido de sus obras es ineludible, si se desea lograr una mejor comprensión de lo que en este trabajo se expone.

el único texto póstumo,[11] sí constituye el *tránsito* hacia una forma de discurso que muestra, mejor que el dominante en sus obras publicadas en vida, cómo elaboraba su pensamiento.

La reflexión sobre el Estado

Sobre el Estado (*Sur l'État*), es una obra publicada a principios de 2012, como parte de los homenajes a su autor, realizados en Europa a diez años de su muerte, cuya versión española apareció dos años después (Bourdieu, 2014). La obra recoge la serie de cursos dictados en el Collège de France entre los años de 1989 y 1992. La contribución específica de Bourdieu al conocimiento del Estado consiste en haber mostrado la importancia central del capital simbólico en la génesis y estructura del Estado. Es decir, que no basta (como lo hicieron Max Weber o Norbert Elias) con advertir sobre la acumulación de capital económico y sobre el carácter coercitivo del Estado para explicar la inmensa eficiencia de esta institución: es preciso que exista, incluso como condición (lógica e histórica) de la acumulación de todos los otros capitales (militar, financiero, cultural, etc.), un capital simbólico, es decir, un reconocimiento, una creencia en su legitimidad. Sólo así, por medio de este reconocimiento por parte de los agentes y con su colaboración práctica (es decir, no necesariamente razonada o "consciente") en su propia subordinación, vinculada a determinados intereses, es posible explicarse dicho *poder performativo* del Estado, lo que se traduce en el ejercicio legítimo de una violencia simbólica.

Sobre el Estado, es un texto con muchas dimensiones (Sandoval, 2014). Además de poder ser leído como un ensayo sobre filosofía de la historia, e incluso de filosofía general, también versa *sobre la comunicación científica*, es decir, sobre las condiciones de recepción del conocimiento científico y por lo tanto so-

[11] Además de varios textos aparecidos en varias revistas, principalmente *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, se puede destacar *Le sociologue et l'historien* (2010), transcripción de un diálogo radiofónico con el historiador Roger Chartier transmitido en 1988. Son particularmente valiosas las transcripciones de antiguos cursos en torno al concepto de campo, dictados a principios de la década de 1970, descubiertas casi por accidente (se daban por perdidas) y publicadas poco después, en 2013, en el número 200 de *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

bre las dificultades de su transmisión. Asimismo, es un *ensayo de epistemología de las ciencias sociales*, de hecho, es un manifiesto teórico que queda claro cuando afirma que "el estructuralismo genético" es "constitutivo de la ciencia social en su generalidad" (Bourdieu, 2012: 146) y cuando rechaza categóricamente las fronteras "entre la sociología y la historia [...] igual que la frontera entre antropología y sociología [y también] la división entre geografía e historia" (*ibid*.: 145); por no abundar en la separación entre filosofía y ciencias sociales, que es un *leitmotiv* en toda la obra de este autor.[12] Por todo eso, *Sobre el Estado* es también un *vademécum*, un "manual práctico", de investigación en ciencias sociales, que alecciona sobre aspectos de método y tratamiento de datos y fuentes, como también sobre las *actitudes* científicas deseables en un profesional.[13]

Pero *Sur l'État* es también un libro "fuera de serie" porque nos muestra un Pierre Bourdieu cauteloso con sus afirmaciones, modesto en cuanto a sus ambiciones, honesto[14] o incluso gracioso.[15] No quiero decir que en otras publicaciones no haya sido honesto, cauto o modesto, sino que el formato de la oralidad, con todas las ventajas y dificultades mencionadas, permite un acercamiento cognitivo un tanto distinto, similar al que facilita el diálogo.

Su estrategia expositiva, inspirada sobre todo en una filosofía de la historia genético-estructural, y su *estilo* a la vez riguroso y relajado, sistemático pero flexible, permite al lector seguir el trabajo de construcción teórica que se va de-

---

[12] Para él la ciencia social es una forma de trabajo de campo filosófico, según el texto titulado "Fieldwork in philosophy" (Bourdieu, 1993: 17-43) y sobre todo en *Meditaciones pascalianas* (Bourdieu, 1999).

[13] Como, por ejemplo, cuando afirma que "la comunicación científica siempre debería, no tanto hacer "el estado de la cuestión" –lo cual es estúpido, burocrático, del tipo de "proyecto de investigción del CNRS"– sino decir *cuál es el estado del espacio científico que ustedes han activamente mobilizado para construir su problemática*" (Bourdieu, 2012: 121, sin cursivas en el original).

[14] Por ejemplo, cuando reconoce que sin el antecedente de Norbert Elias él no habría llegado a plantear la tesis de la acumulación de capital simbólico o cuando reconoce que, igual que aquellos a los que critica, llegó a ser víctima del "pensamiento de Estado" (Bourdieu, 2012: 256).

[15] Destaca un pasaje en el que trae a colación un cuento de Hoffmann acerca un simio amaestrado, metáfora sobre el poder de persistencia de las disposiciones incorporadas.

sarrollando página a página. Todo esto con el sustento de una enorme investigación previa, suya y de otros. En suma, realiza el ideal de la comunicación científica de Bachelard, a la vez epistemológica y pedagógica, pues invita al lector a reconstruir para sí el conocimiento, respetando su capacidad crítica (es decir, incitándola) y al mismo tiempo lo invita a contribuir en la construcción colectiva de la ciencia.

Pero sobre todo, la característica que hace de este libro algo único es que el lector, sencillamente tendrá la impresión de estar frente a *otro* Bourdieu.[16] Como es lógico esa impresión será más fuerte en la medida que el lector conozca su obra. En efecto, al tratarse de la transcripción de los cursos que dictara, estamos frente a un discurso muy diferente al que Bourdieu adoptaba en la mayoría de sus publicaciones. El discurso ahí recogido resulta radicalmente *diferente* al que sus lectores estamos habituados, y eso se debe a que nos hace partícipes del *proceso mismo de exploración y construcción teórica*. Por eso ofrece un acercamiento privilegiado al pensamiento de su autor, particularmente a la noción de *reflexividad* y a la forma como la ponía en práctica, en el mismo momento de la exposición oral, ya *a posteriori* al revisar lo dicho o las preguntas que su público le planteaba.

A lo largo del texto el autor introduce varias veces sus reflexiones sobre las ventajas y también las desventajas o dificultades de la comunicación científica en las condiciones en las que lo estaba intentando, es decir, ante un público que iba "a diferentes velocidades", es decir, que poseían de forma desigual los conocimientos previos necesarios para poder seguir cabalmente sus exposiciones, amén de la heterogeneidad de edades, intereses profesionales y campos disciplinarios e incluso de nacionalidades. Todo ello, además del mismo hecho de tratarse de exposiciones *orales*, amplificaba lo difícil de su empresa.

Este texto contiene también una serie de digresiones en las que el autor reflexiona acerca de las dificultades de la comunicación científica en general, in-

---

16 En mi reseña de *Sur l'État*, publicada en junio de 2014, yo afirmé que "el lector sencillamente tendrá la impresión de estar frente a *otro* Bourdieu" en virtud de los esfuerzos que él hacía para comunicar sus aportes a la vez que los construía (Sandoval, 2014). Varios meses después salió a la luz la traducción al español de esa obra, en cuya contraportada se lee que "proporciona también la lectura de "otro Bourdieu" más concreto y pedagógico" (*Sobre el Estado*, noviembre de 2014).

cluyendo a la comunicación escrita.[17] En este respecto el pasaje más llamativo es que el los editores intitularon "Profesionales y profanos" (Bourdieu, 2012: 283-289). En ese apartado, Bourdieu explica cómo las aportaciones de las ciencias sociales pueden ser malinterpretadas o tergiversadas en virtud de las características de quienes las reciben, ya sean "profesionales" o "profanos".

Con los profanos o legos el origen del problema resulta más obvio: serán éstos quienes, aplicando criterios en realidad *ajenos* a los propiamente científicos –políticos o morales, por ejemplo– serán más proclives a la malinterpretación. Pero, más grave aún, dentro de los profesionales existe una segunda diferenciación entre "hábiles" y "semi-hábiles", es decir, entre los profesionales que han asimilado los conocimientos relevantes previos y que están dispuestos a movilizarlos para ir por más, y los que tienen un dominio más bien pobre de aquellos conocimientos, lo cual les impide avanzar y los hace protegerse "contra el enfrentamiento con el saber que se expone, que toma riesgos".[18] De esto modo, se describe un *continuum* que va del perfecto profano o lego hasta el profesional altamente habilitado, pasando por toda una variedad de "semi-hábiles". En resumen, la forma y grado de recepción del mensaje científico emitido estará determinada por el nivel de dominio que el receptor (oyente o lector) tenga de la ciencia.

Todas estas consideraciones respecto de las condiciones de recepción de su discurso, oral o escrito, evidencian que el propio Bourdieu sí practicaba lo que predicaba, a saber, la *reflexividad*, pues utiliza su conocimiento sobre la cultura propia de los mundos académicos y científicos, adquirido a través de la misma investigación, situándose a sí mismo y a su discurso, para a partir de ahí buscar la mejor recepción posible de su mensaje. Y es esta, precisamente, la razón por la cual este libro exige una lectura activa.

---

17 Aunque conforme uno avanza en la lectura van siendo cada vez más breves y menos frecuentes, constituyen por sí mismas todo un tema.

18 Por eso Bourdieu afirma: "Si los sociólogos estuvieran a la altura de las adquisiciones de todos los sociólogos anteriores, serían formidables: pero muy pocos de los sociólogos están a la altura" (2012: 288).

De revoluciones y revolucionarios

Sus lectores y estudiosos no acabábamos de "digerir" el tratado que en realidad constituye *Sobre el Estado*, cuando sus editores sacaron a la luz pública otro libro bajo el mismo formato: *Manet, une révolution symbolique* (Bourdieu, 2014), que recoge sus cursos de 1998 a 2000 entre otros textos. Como el título indica, la obra recoge los esfuerzos, inacabados, de Bourdieu por desarrollar una *teoría de las revoluciones simbólicas.*[19] Para entender la idea de "revolución simbólica", es preciso contar primero con la de "orden simbólico". Un *orden simbólico* consiste en la concordancia entre las estructuras sociales (objetivas) y las estructuras cognitivas (subjetivas), en un lugar y una época. Una *revolución simbólica* consiste, entonces, en una modificación radical de las estructuras cognitivas, modificación que eventualmente contribuye en la transformación de las estructuras sociales (*ibid*.: 2014: 15).

La así llamada teoría de las revoluciones simbólicas, fue parte de un proyecto desarrollado por este autor a lo largo de toda su trayectoria. Se puede considerar su ensayo de 1971, *El mercado de los bienes simbólicos*, como el antecedente más claro de ese proyecto (Bourdieu, 2010: 85-152). Ahí, Bourdieu afirmaba que:

> la historia de la vida intelectual y artística de las sociedades europeas puede comprenderse como la historia de las transformaciones de la función del sistema de producción de los bienes simbólicos y de la estructura de esos bienes, correlativas con [...] la autonomización progresiva del sistema de las relaciones de producción, de circulación y de consumo de los bienes simbólicos (*ibid*.: 85).

Como es bien sabido, Bourdieu no dejó de señalar nunca la estrecha vinculación entre los bienes y campos de producción simbólica y los sistemas de poder simbólico, aspecto también anunciado de manera específica en su artículo de 1977 titulado *Sobre el poder simbólico* (1999: 65-73). El poder simbólico consiste en "la capacidad de conservar o transformar la realidad social a través de la configuración de sus representaciones", es decir, de un orden simbólico, inculcando determinadas categorías de percepción e instrumentos cognitivos de

---

[19] Según el comentario de Christophe Charle en su texto *Opus infinitum* (Bourdieu, 2014: 529-545).

construcción de la realidad que siempre son "arbitrarios", es decir, socialmente definidos. Una revolución simbólica supone, entonces, un cambio radical de dichos instrumentos cognitivos y categorías de percepción.[20]

Ahora bien, para quien intenta comprender una determinada revolución simbólica exitosa, lógicamente situada en el pasado histórico, el principal problema radica en que debe superar la aparente familiaridad de su objeto, toda vez que "la revolución simbólica produce las estructuras a través de las cuales la percibimos" (Bourdieu, 2014: 13). Paradójicamente, las condiciones producidas por la misma revolución simbólica hacen muy difícil comprenderla como tal: "La representación del mundo surgida de esta revolución simbólica se vuelve así evidente" por lo que para comprenderla es necesario "un trabajo orientado a desbalanizar esta revolución desbanalizando todo lo que su éxito ha vuelto banal, es decir, todas las estructuras objetivas e incorporadas que ella ha impuesto, comenzando con las de nuestra visión misma" (*ibid*.: 549).[21]

Semejante teoría de las revoluciones simbólicas requiere, o es al mismo tiempo, una teoría de los campos, especialmente de aquellos en los que juega un papel central esa dimensión simbólica, como es el caso de los campos de producción cultural. De ahí que Bourdieu analizara "con paciencia de entomólogo" los campos intelectual y artístico, el campo religioso y el campo de la alta costura, así como el campo científico mismo (Bourdieu, 1999d, 2005). En todos esos análisis, no deja de ser un tema recurrente el de las revoluciones simbólicas y, naturalmente, sus agentes. De manera análoga al biólogo evolucionista, el sociólogo explica los mecanismos por los que las estructuras, que tienden a conservarse, acaban por transformarse.

El cambio es una de las formas como la vida, y la sociedad, se conservan.[22] Para Bourdieu, reproducción y cambio, conservación y revolución, son sólo

---

20 Aunque esto se aplica a sociedades enteras (por ejemplo, el paso de la "mentalidad" medieval a la moderna), es más notorio en campos específicos, como el del arte o el de la ciencia, sin embargo ambos niveles de cambio no dejan de estar relacionados entre sí de infinitas maneras. Es tarea del investigador describir y explicar estas relaciones *en cada caso particular*, teóricamente casos particulares de lo general.

21 Esta misma paradoja se puede describir en relación con las revoluciones científicas, y la obra de Bourdieu no sería una excepción. Volveremos sobre estas ideas en la última parte de este capítulo.

dos aspectos de lo mismo. Incluso concibió las nociones de *revolución conservadora* y de *falsa revolución* para explicar cómo algunas transformaciones en determinados campos cumplen la función de asegurar que nada cambie en el contexto del campo y, por ende, en cierta forma dentro de esos mismos campos.[23] Como ha advertido atinadamente el economista Robert Boyer,

> es abusivo considerar que Pierre Bourdieu no pueda pensar más que la reproducción de posiciones invariantes en un campo. En efecto, la movilización a través del análisis histórico y del trabajo de campo de los conceptos de base hacen aparecer, al contrario, una multiplicidad de *factores de evolución, de cambio*, incluso *de crisis abierta* (2015: 55).

Además de *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario* (Bourdieu, 1995), obra en la que analizó la revolución literaria en torno a figuras como Flaubert y Baudelaire, en el libro sobre Manet, Bourdieu profundiza y disecciona el significado de la revolución simbólica en el campo de las artes plásticas en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX: "Se trata –explica– de intentar comprender, a propósito del caso ejemplar de Manet, cómo se opera una revolución simbólica y cómo puede tener éxito e imponerse" (Bourdieu, 2014: 745).

Se puede decir que Manet operó una revolución simbólica porque su obra fue decisiva en las transformaciones que sufrió la academia artística al pasar del *nomos* (u orden simbólico) instituido después de la Revolución, a una *anomia*:

---

22 En *La reproducción*, Bourdieu y Passeron incluían el siguiente pasaje evolucionista: "la educación, considerada como proceso a través del cual se opera en el tiempo la reproducción del arbitrario cultural por la mediación de la producción del *habitus* productor de prácticas conformes al arbitrario cultural [...] es el equivalente en el orden de la cultura de lo que es la transmisión del capital genético en el orden biológico: siendo el *habitus* análogo del capital genético, la inculcación [sería] análoga de la generación, en tanto que ella transmite una información generadora de información análoga" (Bourdieu y Passeron, 1970: 47-48). Luego, a partir de esta idea, pasan "de la lógica del sistema a la lógica de sus transformaciones" (*idem.*: 113).

23 Al respecto sigue siendo ejemplar el caso Heidegger (Bourdieu, 1991). Aunque, más recientemente, aplicó estas nociones para explicar las transformaciones en el campo de la edición de libros (Bourdieu, 1999e).

"Estudiar el pasaje del *nomos* a la anomia es en el fondo otra manera de describir el nacimiento de un campo artístico, es decir, de un espacio en el que la idea misma de arte está en cuestión" (*ibid*.: 261). Es decir, que el caso Manet es un caso particular, entre otros posibles, cuyo estudio puede "hacer inteligible la idea misma de revolución simbólica" (*ibid*.: 13).

Un aspecto que resulta relevante para el presente trabajo, es el ejercicio de análisis de la crítica artística y literaria en la época de Manet que el sociólogo lleva a cabo, toda vez que se trataría de un ejercicio de *lectura activa*. Para comprender cómo estaba estructurado el espacio social y el orden simbólico correspondiente en el que Manet operó su revolución Bourdieu propone una "crítica de la crítica" (*ibid*.: 260). Ésta consiste en sustituir la mera descripción global de las reacciones de los críticos de la época, por un

> análisis de las posiciones diferenciales que permite comprender y explicar las tomas de posición y sus transformaciones en el tiempo, por lo tanto dar la razón del triunfo progresivo de Manet [...] Entre los factores de la transformación del enjuiciamiento sobre Manet se haya evidentemente la transformación del enjuiciamiento de la crítica (*ibid*.: 616).

De esta forma, asociando los diferentes tipos de críticas a las posiciones y trayectorias de los críticos se propone reconstruir el orden social y simbólico que volvió posible la revolución artística del pintor. Revolución análoga a las que se experimentan en el campo religioso, que oponen a "heréticos y ortodoxos" y que implican necesariamente una crisis de las instituciones (*ibid*.: 211 y 647-648). La lectura que el autor realiza de los textos de la segunda mitad del siglo XIX es una lectura activa porque comprende el contexto en el que fueron producidos, así como las discusiones y problemas en relación con los cuales fueron producidos.

Pero todo esto lo encontramos en *Manet* como registro de un proceso de construcción de la investigación (*modus operandi*), más que como una obra terminada (*opus operatum*). Lo que se quiere poner de relieve es que, igual que en *Sobre el Estado*, en *Manet*, esta otra publicación póstuma "penetramos en el corazón del taller del sociólogo", como afirma Christophe Charle (citado en Bourdieu, 2014: 545), quien vuelve a señalar el carácter *activo* de su pensamiento al recordar lo que el propio autor expresó en una entrevista en torno a la evolución

de su obra: "Mi trabajo es un eterno retomar, un retomar sin fin". A lo que añadió "Hay algo de engañoso en los textos terminados, definitivos [...] donde todo está hecho para hacer desaparecer todos los rastros de vacilación, de supresión, en una palabra, de borrador" (Delsaut y Rivière, 2002: 193).[24] Afirmaciones como ésta refuerzan y ponen de relieve las propiedades comunicativas únicas de sus textos póstumos.

Las paradojas de la publicación y la lectura activa

Paradójicamente, las obras póstumas de Bourdieu,[25] más que otras, facilitan el acceso al carácter *activo* del pensamiento de Bourdieu.[26] Es decir que, si bien la comunicación escrita de los avances del conocimiento científico (la publicación) resulta necesaria, por otra parte tiende a "fijar" ese mismo conocimiento o, mejor dicho, propicia una interpretación estática de un pensamiento que está

---

[24] Sus libros generalmente retomaban artículos previamente publicados, pero el libro *El baile de los solteros* (Bourdieu, 2004) está *explícitamente* construido con esta lógica. Abarcando cinco décadas, reúne sus trabajos sobre las transformaciones sociales del mundo rural en su región de origen (el Bearn) a través de los cuales transita laboriosamente de la descripción a la teorización.

[25] En la misma línea editorial, en noviembre de 2015 y noviembre de 2016 salieron a la luz pública los dos volúmenes de su *Sociologie Général*, obra que reúne los cursos de Bourdieu de 1981 a 1986. Es en esta obra en la que más claramente se puede comprender cómo se fue construyendo el mencionado "proyecto" científico de Pierre Bourdieu y, por eso mismo, requiere un análisis minucioso que rebasaría los límites del este capítulo.

[26] Quizá no esté de más aclarar que no se afirma que esta situación sea exclusiva de la obra de este autor, pues no es el único cuyos cursos han sido transcritos y publicados como por ejemplo M. Foucault. Lo que sí es bastante original, es que se trata de la aplicación de un método de análisis a la obra del autor que inventó ese método ¡y funciona! Lo que el libro *Las palabras y las cosas* de Foucault sólo nos deja intuir (que el proceso histórico que describe funda las condiciones de posibilidad del mismo libro), la obra de Bourdieu lo explicita. Aún así, esta *reflexividad* de la teoría de Bourdieu es su propiedad más original y, paradójicamente, la menos comprendida (Vázquez, 2006).

en constante movimiento.[27] En resumen, los cursos del Collège de France favorecen la lectura activa del autor Pierre Bourdieu y, en esa medida, controlan la lectura pasiva, contemplativa, de *lector*, que se agotaría en la sucesión y proliferación de comentarios virtualmente infinitas.

Como se mencionó antes, la posibilidad de recibir realmente la obra de un autor depende de que se haga una *lectura activa* del mismo. Pues bien, las transcripciones de los cursos del Collège de France, a pesar de que han sido tratadas para aparecer bajo el formato de *libros*, contienen y logran transmitir mucha información precisamente sobre el contexto en que se desarrolla el pensamiento que, eventualmente, llegó a concretarse en textos acabados, es decir, todo los libros y artículos conocidos o disponibles. Si Bourdieu, más que otros, intentó constantemente en su obra volver explícitos, objetivar, los referentes empíricos y teóricos en relación con los cuales se construía, así como las operaciones por medio de las cuales se construía, esa intención no podía sino ser más evidente en sus cursos impartidos *in vivo*. Esta es la razón por la que las transcripciones de los cursos del Collège de France en particular, hacen más transitable el acceso a una lectura activa de un pensamiento a su vez activo.

No obstante, llegados a este punto, el lector puede preguntarse con justa razón *exactamente qué se ganaría* con adoptar esta "lectura activa". Como el espacio aquí es limitado, solamente me concretaré a decir que esa lectura activa es precisamente la que posibilita una verdadera *crítica* de la obra de Bourdieu, es decir, *desarrollarla hasta encontrar sus límites* y de esta manera hacer avanzar a las ciencias sociales.[28] Albert Einstein solía afirmar que el fin

[27] Dicho sea de paso, esta es la razón por la que el formato de la revista fundada por Bourdieu, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (ARSS), resulta tan diferente al de la mayoría de las revistas científicas, pues se puede decir que los trabajos que publica se apegan al modelo del "*work in progress*" (Wacquant, 2005).

[28] Existe un número creciente de estudiosos en todas las latitudes metido en esta empresa. Por ejemplo, en octubre de 2015 tuve oportunidad de asistir a la *Empirical Investigation of Social Space II Conference*, realizada en Bonn, Alemania, en la que científicos de varias naciones expusieron principalmente desarrollos teóricos y metodológicos en el análisis estadístico a partir de la obra de Bourdieu, incluidas innovaciones informáticas y matemáticas. Actualmente se habla ya de "Bourdieu después de Bourdieu" y de una "nueva generación" a partir de la "herencia de Bourdieu": el lector puede remitirse a las

más hermoso de una teoría es ser superada, pero eso no se logra ignorándola, como advertía Sánchez (2011).

Reflexividad y lectura activa

Se podría alegar que resulta obsesiva la insistencia en la reivindicación de la naturaleza activa y reflexiva de la ciencia, ya que el pensamiento, o mejor dicho, la ciencia, está de hecho obligada a ser "activa" por dos razones fundamentales: porque el conocimiento total e inmediato no existe[29] y debe construirse y reconstruirse constantemente, y porque la realidad misma cambia, aun cuando lo haga de manera imperceptible. En el primer caso, el conocimiento científico está en permanente evolución en virtud de la misma naturaleza social del trabajo científico, así como la evolución del pensamiento de cada científico en lo individual, evolución individual que, aunque inducida por innumerables factores, está particularmente condicionada por la asimilación de nuevos conocimientos producidos por los demás científicos (Bourdieu, 2003: 111-148).

En el segundo caso, empero, no resulta tan fácil explicar qué se quiere decir exactamente cuando se afirma que "la realidad misma cambia". Porque, desde una perspectiva epistemológica, lo que estemos dispuestos a considerar "la realidad" será precisamente la que es descrita y explicada por la misma ciencia y no la que espontáneamente una persona cualquiera asume como tal. Así, la realidad descrita y explicada por la ciencia cambiará en la medida y sentido en que los instrumentos y conceptos científicos cambien. Estas consideraciones son particularmente apropiadas en el campo de la mayoría de las ciencias naturales, pero en el caso de las ciencias sociales, la cuestión es aún más compleja. ¿El conocimiento sociológico y la realidad social evolucionan de manera independiente o, como en el caso de las ciencias naturales, lo que llamamos "realidad" depende del conocimiento que elaboramos?[30]

---

siguientes obras: Lahire (2005); Jiménez (2005 y 2012); Coulangeon y Duval (2014); Sanz (2014); Boyer (2015); Tatcher, Ingram, Burke, y Abrahams (2016).

29 Tal sería el *intuitus originarius* que Kant atribuye sólo a dios (cfr. *Crítica de la razón pura*, B 72).

30 A pesar de las apariencias, no se trata aquí de la manida discusión con el realismo ingenuo. Habría que asumir una postura como la del filósofo John R. Searle, quien

En su libro (de cuya lectura no exime el presente trabajo), Denis Baranger disecciona la obra bourdieusiana para, entre otras cosas, tratar de entender por qué Bourdieu insistía en que la sociología debía ser "una ciencia como las demás" (2012: 78) y si acaso al menos su propia sociología llegó a tener semejante *estatus*.[31] Baranger concluye que, a pesar del recurrente uso en su discurso de términos como "teoría", "teoría general", "ley" o "modelo", en realidad Bourdieu siempre fue muy cauto en su uso. Por ejemplo, y particularmente, queda claro que sí habló de "leyes" en ciencias sociales, pero "lo hacía siempre en un sentido probabilista" (*ibid*.: 152), estas leyes sólo podían serlo en tanto "leyes tendenciales".[32] Y no podía ser de otra forma, toda vez que las ciencias sociales se construyen precisamente *contra* las representaciones, espontáneas o elaboradas, que de sí misma propicia la vida social.[33]

propone adoptar un "realismo ontológico" que distingue entre dos tipos de hechos, los "hechos brutos" (*brute facts*) y los "hechos institucionales" (*institutional facts*). La existencia de una montaña es un ejemplo de hecho bruto, el sistema monetario lo es de un hecho institucional. La diferencia entre ambos radicaría en que los últimos dependen de las instituciones y éstas, a su vez, de las creencias colectivas (Searle, 1997). Como veremos, esta solución es muy similar a la de Bourdieu.

31 Esta defensa de la sociología en pie de igualdad con las demás ciencias, es desarrollada en Bourdieu, Passeron y Chamboredon (1979).

32 Por otro lado, aunque declaró que era posible formular una teoría general de los campos sociales, se concretó a enunciar algunos principios que apuntaran hacia esa teoría. El esfuerzo más desarrollado es el orientado a una teoría de los campos de producción cultural (Bourdieu, 1995: 318. Véase también *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 200).

33 Esta es una forma cómoda de enunciar la concepción del conocimiento científico de Bourdieu. En realidad las ciencias nunca están totalmente aisladas de las luchas por el poder y, en el caso de las ciencias sociales, se disputan con la política la definición del mundo social. Además, en general las representaciones y las categorías sociales siempre son a la vez objeto y producto de luchas (simbólicas) por la primacía entre grupos sociales. Estrictamente hablando, les resulta muy difícil ser políticamente neutras (Bourdieu, 2003: 152).

Como advierte Baranger, para Bourdieu,

> la ley social es una ley histórica, que se perpetúa mientras se la deja jugar [...] apenas se la enuncia, la ley puede convertirse en un objeto de luchas [...] así como desnaturaliza, la sociología desfataliza (1984: 45-46, traducido por Baranger).

Razón por la cual,

> hay que concluir que, a despecho de su discurso epistemológico "legalista" y naturalista, Bourdieu ha producido en realidad un conocimiento que, en su naturaleza típico-ideal, nunca deja del todo de ser contexto-dependiente (Baranger, 2012: 210).

Por eso, a la pregunta antes planteada acerca de si el conocimiento sociológico y la realidad social evolucionan de manera independiente o no, habría que responder negativamente, igual que en el caso de las ciencias naturales, aunque con una particularidad: "Hay que concluir que, en un sentido práctico, para Bourdieu la sociología no es exactamente una ciencia como las demás" (*ibid.*: 212). En efecto, el propio autor llegó a afirmar que:

> en el caso de las ciencias sociales, lo "real" es sin duda exterior e independiente del conocimiento, pero es a su vez una construcción social [...] Es la razón de que la sociología, quiéralo o no (y las más veces lo quiere) tome partido en las luchas que describe. Por consiguiente, *la ciencia social es una construcción social de una construcción social* (Bourdieu, 2005: 153, cursivas añadidas).[34]

Esta peculiaridad de las ciencias sociales, funda la necesidad de "objetivar el sujeto de la objetivación", someterlo también a un "socioanálisis". Asumiendo que el investigador social está inevitablemente implicado en la sociedad que constituye su objeto de estudio, la objetivación participante exige como condición necesaria la ruptura con las adhesiones inconscientes del investigador respecto de

[34] En palabras de Searle, se trataría de un tipo particular de "hechos institucionales" (conocimientos) acerca de otros "hechos institucionales" (fenómenos sociales). En el caso de las ciencias naturales, se trataría de "hechos institucionales" sobre "hechos brutos".

su objeto.[35] Esta sería, en último análisis, la diferencia específica con las demás ciencias.

De manera que Baranger concluye sus análisis con una sorprendente síntesis nietzscheano-austiniana, afirmando que la definición de la sociología ofrecida por Bourdieu ("una ciencia como las demás") debe tomarse como un enunciado *performativo*:

> tomando esta definición como la expresión de una "voluntad de ciencia", sino de poder. Y si lo propio del performativo es "hacer diciendo", es invirtiendo la perspectiva que será posible entender lo que Bourdieu ha logrado "decir haciendo" (2012: 209).

En Bourdieu *decir y hacer* no son dos acciones simultáneas e independientes, sino un solo curso de acción con dos aspectos diferenciables. El *decir* remite al discurso, el *hacer* por su parte a la práctica. Como se mostró antes, las obras póstumas de Bourdieu expresan precisamente, y mejor que otras, esa *tensión* entre el discurso y la práctica, tensión que se traslada a la situación misma de la comunicación del conocimiento.[36]

Pero más que celebrar las libertades innegables de la comunicación directa,[37] en lo que se quiere profundizar aquí es en el sentido último de ese "decir hacien-

---

35 "La objetivación participante, que podría postularse como la forma más alta del arte sociológico, sólo se realiza en la medida en que se la practica sobre una objetivación lo más completa posible del interés implícito en objetivar inscripto en el acto de participar, como así también sobre la puesta entre paréntesis de este interés y de la representación que sustenta" (Bourdieu y Wacquant, 2005: 358).

36 Años antes (1987), Bourdieu había reflexionado al respecto en los siguientes términos: "el discurso escrito es un producto extraño, que se inventa, en la confrontación pura entre el que escribe y 'lo que se tiene que decir', fuera de toda experiencia directa de una relación social [...] cierre sobre sí [que] funda la autonomía de un texto [...] pero la presencia de un oyente, y sobre todo de un auditorio, tiene efectos que no son todos negativos, especialmente cuando se trata de comunicar a la vez un análisis y una experiencia" (1993: 11).

37 Por ejemplo, en *Sobre el Estado*, afirma: "el único privilegio de la comunicación oral, que es siempre menos buena que la comunicación escrita, porque uno no tiene el

do" y preguntar ¿qué hace posible esa tensión entre hacer y decir, y cómo se resuelve? La respuesta en breve es: la *reflexividad,* principio fundamental que no acaba de ser comprendido, no obstante los esfuerzos desplegados por Bourdieu y algunos de sus colegas por explicitarlo y volverlo visible (Bourdieu y Wacquant, 2005).

Una vez más, es en las últimas obras publicadas donde se encuentra una referencia explícita a la relación que existe en la lectura activa y la reflexividad. En *Manet, une révolution symbolique*, en la disertación sobre el papel de los críticos en la creación del campo artístico, Bourdieu introduce una digresión acerca de "la línea que separa lo privado de lo público" (2014: 205). Una de las críticas más recurrentes hacia Manet era que lo que se atrevía a exponer no podían considerarse "obras" en sentido estricto y que parecían más bien bosquejos o proyectos inacabados, lo cual se consideraba una falta al pundonor académico, pues las obras inacabadas nunca debían exhibirse públicamente. Esto lleva a Bourdieu a reconocer que efectivamente en los mundos académicos tradicionalmente se ha instituido una línea o frontera entre lo público y lo privado: "si la lectura de las pruebas de libros, por ejemplo, es una prueba muy angustiante, es porque marca esta línea invisible donde la cosa deja de ser privada [...] esto es clásico tratándose de la tesis" (*idem*.).

Al respecto Bourdieu comenta que había desarrollado una serie de astucias que comunicaba para ayudar a sus colegas y estudiantes a lidiar con la angustia y el temor a la publicación o la presentación de la tesis, astucias que él atribuía a los "efectos terapéuticos" o "curativos" de la reflexividad. Como la angustia o temor a la publicación tiene su origen en la creencia en que se debe publicar sólo cosas definitivas y perfectamente acabadas, la astucia que consideraba más adecuada, consistía en "fraccionar el absoluto" (*monnayer l'absolu*): "es decir, en lugar de hacer todo o nada [...] hacer muchos artículos pequeños, a los que no se les da mucha importancia, que son bosquejos, y publicar los más que sea posible" (*ibid*.: 206).

Para cerrar su digresión, insiste en que esa estrategia de producción, que como se mencionó antes era la que él siempre siguió, se obtiene de practicar la *reflexividad* que, más que una simple exhortación, "es un tipo de trabajo per-

tiempo de controlarla, es que ella permite comunicar cosas que son casi indecentes, que uno no puede escribir en las notas, porque uno es leído por colegas furiosos o malintencionados" (2012: 182). Al respecto, hay que añadir que también la docencia ofrece al investigador libertades similares.

manente que permite extraer del trabajo instrumentos de trabajo" (*idem.*). La producción continuada de estos *works in progress* se funda entonces en un actitud de rechazo hacia las formas de comunicación académica y científica establecidas, actitud que crea más que un estilo expositivo original, una manera de hacer y comunicar el conocimiento científico.

Caso práctico: ¿representa la noción de *reflexividad* una trampa epistemológica?

En este apartado desarrollaré un ejemplo del tipo de problemas que la pura exégesis de las obras de Bourdieu (previas a las transcripciones de los cursos del Collège de France) pueden suscitar y que la adopción de la lectura activa, según el imperativo de la reflexividad, puede resolver.

Baranger trata de llevar sus análisis sobre la metodología y la epistemología en la obra de Bourdieu hasta sus últimas consecuencias, esto es, determinar si acaso Bourdieu ofreció, o no, el *nomos* específico del campo de las ciencia sociales.[38] Como se mencionó antes, para el sociólogo la ciencia social sería una construcción social de una construcción social, y esto, advierte Baranger, podría explicar la proliferación de paradigmas divergentes en las ciencias sociales, particularmente en la sociología, lo que revelaría la naturaleza política del problema: "En una situación de competencia entre una diversidad de pretendientes al título, se carece de la fuerza suficiente para imponer al verdadero *nomos*. El problema entonces no es epistemológico, sino *político*" (2012: 205).

En efecto, el problema percibido por Bourdieu, aquello frente a lo cual la ciencia social constantemente debe estar conquistando su autonomía, es la intromisión de lo político y, en general, de todo tipo de intereses ajenos a los propios

[38] Como se recordará, Thomas Kuhn propuso la noción de un *nomos* (ley fundamental) en su célebre libro *La estructura de las revoluciones científicas* (1973). En la historia de la ciencia, cuando un determinado paradigma, que ha competido con otros, llega a unificar a una comunidad científica, esto es, simultáneamente el pensamiento y las prácticas de los científicos que componen dicha comunidad, entonces se instituye como *nomos*. El mismo Baranger explica que Bourdieu criticó tempranamente los planteamientos de Kuhn, pues para él la noción de "paradigma" reeditaba el *a priori* kantiano, aunque relativizado y sociologizado (2012: 174).

del campo científico. Pero afirmar que el problema por el que la sociología no cuenta con un *nomos* (lo cual se puede extender a las ciencias sociales en general) *es* de naturaleza *política*, requiere destacar una sutil diferencia entre la política *en* la ciencia y la política a secas. El mismo Baranger recoge en su libro la convicción de Bourdieu según la cual "hay que trabajar para instaurar una ciudad científica en la cual las intenciones más inconfesables se vean obligadas a sublimarse en expresión científica" (*ibid.*: 160), pero al llegar a sus conclusiones parece que el sentido estricto de esta afirmación se ha desdibujado. Si bien es cierto que Bourdieu llegó a afirmar que el quehacer del científico es inseparablemente "político y cognitivo",[39] hace falta precisar el sentido *homológico* del tropo "política".[40]

La "política" que el científico hace es una actividad *homóloga* a la desarrollada por el *político* en sentido estricto, esto es, buscar el acuerdo colectivo, el consenso. Pero como en toda homología, hay que identificar la *diferencia específica* entre las semejanzas. Esta diferencia específica radica *en la función de cada actividad* y, por ende, en sus resultados *más que en su forma*. En el campo político el interés máximo puede ser, en teoría, lograr el bien común a través del poder sobre el Estado, por lo que en la práctica el trabajo político consistirá en lograr el consenso sobre qué es y cómo lograr ese bien común. En el campo científico, en cambio, el interés máximo es la *verdad objetiva* pero, puesto que se trata de una colectividad (que *inevitablemente* posee una estructura con posiciones dife-

39 "Lo que funda la especificidad del campo científico es que los competidores se ponen de acuerdo sobre los principios de verificación de la conformidad a lo "real", sobre métodos comunes de validación de las tesis y de las hipótesis, en suma sobre el contrato tácito inseparablemente político y cognitivo que funda y rige al trabajo de objetivación" (Bourdieu, 1997: 27).

40 El término "homología" puede ser usado sociológicamente de manera similar a como se usa en biología. La homología es un recurso teórico fundamental tanto en la biología como en las ciencias sociales. El célebre biólogo evolucionista Stephen J. Gould, en su monumental libro *La estructura de la teoría de la evolución*, explica con lujo de detalle cómo y por qué la homología es un instrumento poderoso en biología y en las ciencias humanas (2010: 956-959 y 980). Aunque Gould trata de limitarse a su teoría evolutiva del "cambio puntuado", extiende sus análisis a las ciencias sociales. Incluso la obra de Kuhn ya mencionada, según Gould, es tributaria de este tipo de homologías (*ibid.*: 995-998).

renciadas), en la práctica el trabajo científico se vuelve homólogo al del político al buscar el consenso sobre qué es y cómo conquistar esa verdad.

Mientras que en el campo propiamente político el recurso principal es la *retórica* (el arte del convencimiento), en el campo científico lo es el razonamiento lógico y la prueba empírica. Pero como ciertamente los científicos no dejan de ser agentes sociales como cualesquiera otros, es frecuente que las tomas de posición política se confundan con las tomas de posición teóricas y que la "política científica" se confunda, a su vez, con la política propiamente dicha. No obstante, en la ciencia se gana por la fuerza de la razón, y no por la razón de la fuerza (bruta o jurídica). Así pues, no se debe perder de vista que la primera afirmación sobre la necesaria *sublimación* de los intereses o intenciones no científicas en expresiones científicas, gozaba de primacía sobre la relativa a la posibilidad de ofrecer "ideas reguladoras" en el pensamiento de Bourdieu.[41]

No se puede negar, ciertamente, que Bourdieu (2002) también estaba convencido de que, si bien los objetivos de la ciencia son distintos a los de la política, la primera puede proporcionar ideas que funcionen como "ideas reguladoras" que orienten a la segunda. Pero de ninguna manera se puede afirmar que caía en la ilusión del "filósofo rey" o que su propósito fundamental fuera la aplicación práctica.[42] Bourdieu, más que muchos de sus detractores, tenía claro

---

41 Estos argumentos seguramente no convencerán a quienes estén firmemente convencidos de que la ciencia y la política son cosas totalmente ajenas (antes bien, la segunda sería objeto de la primera) y que la propuesta de las "ideas reguladoras" de Bourdieu no pasa de ser un despropósito. Sin embargo, en los hechos, la política obtiene de la teoría científica mucha de su fuerza simbólica para imponerse (las ideas de Gary Becker ofrecen un caso ejemplar). Es muy claro el caso de la política económica, sustentada en gran medida en el circuito de reforzamientos mutuos que involucra a *think tanks* y grandes universidades, el premio Nobel, organismos supranacionales (por ejemplo, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos OCDE), gobiernos nacionales y otros organismos (por ejemplo, la banca internacional). Ahora bien, si un científico cuenta con argumentos o pruebas suficientes para refutar las supuestas teorías económicas con las que se justifican ciertas políticas que, aún sin quererlo, tienen efectos socialmente perniciosos, ¿debería callarse en nombre de la neutralidad científica?

42 Bourdieu no daba recetas para el mantener o cambiar el orden social, pero estaba convencido de que conocer el funcionamiento de los mecanismos sociales puede *con-*

que "con buenos sentimientos se hace la mala sociología [...] yo he rechazado [...] la buena voluntad, la gentileza humanista" (1997: 49). Por otro lado, aunque se ha querido insertar el pensamiento de Bourdieu en la llamada "tradición durkheimiana" (Collins, 1996), lo cierto es que esa inserción, en todo caso parcial, no se ha dado sino al coste de profundas rupturas y la superación de aspectos problemáticos del pensamiento de Durkheim y la convicción de éste de que hacer sociología no vale la pena si no tiene alguna utilidad, no es uno de los principios compartidos (Wacquant, 2012).

Esta aclaración sobre la "política" en el campo científico es importante porque se le considera la causa de la pluralidad de paradigmas, y por ende de la inexistencia de un *nomos* para las ciencias sociales. En efecto, Baranger concluye en su libro que las ciencias sociales no funcionan como las demás ciencias, no sólo porque las leyes que enuncian son meramente tendenciales, entre otras cosas, sino debido a que no existe en ellas un *nomos* unificador. Según Baranger (2012), Bourdieu,

> da por resuelto el único problema importante: el de la existencia de un *nomos* reconocible para la sociología. Porque, si efectivamente existiera el tal *nomos* o paradigma universalmente compartido, y si Bourdieu nos proporcionara los criterios que permitieran su identificación, entonces no se plantearía ningún problema epistemológico (p. 205).

Ahora bien, en lo que a la teoría de Bourdieu respecta, no reuniría las condiciones para ser considerado tal *nomos* porque "obviamente" no goza de un consenso general (*ibid*.: 207).

Ciertamente, el imperativo de la *reflexividad* (expresado en su forma más simple como "objetivar el sujeto de la objetivación") podría ser tratado como la expresión de un paradigma que eventualmente podría instituirse en un *nomos*, de llegar a darse el consenso entre los científicos sociales. Baranger concuerda

---

tribuir a modificarlos. Por ejemplo, en cuanto a la educación, afirmó que "es porque conocemos las leyes de la reproducción por lo que tenemos alguna oportunidad de minimizar la acción reproductora de la institución escolar" (1997: 160). La teoría científica y la acción política son dos cosas muy distintas, pero no existe ninguna razón por la que no puedan interactuar, para bien o para mal, y la historia está plena de ejemplos.

en la necesidad de objetivar al sujeto de la objetivación, pero también observa que para Bourdieu es evidente que esa tarea sólo se puede lograr "desde su propia concepción del espacio social y de los campos, con lo que *no dejamos de girar en redondo*" (*ibid.*: 205, sin cursivas).

Así planteado, se puede concluir que estamos ante una especie de "trampa epistemológica": aceptar la necesidad de reflexividad es aceptar la teoría de Pierre Bourdieu e, implícitamente, aceptarla como paradigma triunfante, *ergo*, como *nomos*. Sin embargo, esto sería verdadero sólo bajo la condición de aceptar que su teoría es la única capaz de reflexividad. Si la reflexividad es necesaria ¿ésta se puede realizar sobre la base de otras teorías distintas a la de Bourdieu, o sólo esta última es la que la puede realizar? Porque, en caso de afirmar que no es necesaria, ¿cómo se justifica que no lo sea y desde qué teoría? Para ser franco, debo decir, que no tengo una respuesta a semejantes preguntas. De lo que sí estoy plenamente convencido es de que este tipo de preguntas, que indudablemente son de gran relevancia, no son empero susceptibles de ser respondidas adoptando solamente la perspectiva que ofrece la lectura de *lector*, sino que es necesario adoptar una lectura de *auctor*, es decir, una lectura activa, hay que estar dispuestos a "hacer algo" con los textos, a "ir por más". Dicho en otras palabras, *hay que poner en práctica lo que se lee*.

¿Es revolucionario el pensamiento de Pierre Bourdieu?

Pero ¿qué chance tiene la teoría de Pierre Bourdieu de erigirse como el *nomos* de las ciencias sociales? El sociólogo Robert Castel, contemporáneo de Pierre Bourdieu, ha dicho que éste "representa un paradigma, si no es que *el* paradigma, de la postura sociológica" (2003: 347, sin cursivas en el original). Castel no habla *ad hominem*, es decir, no habla de Pierre Bourdieu en tanto individuo, si no más de lo que su pensamiento representa. Y lo que probablemente represente, según Castel, *no es una teoría en particular*, sino el paradigma de la postura sociológica. Partiendo de todo lo antes expuesto en torno al imperativo de la *reflexividad* podríamos afirmar que ella expresa sin lugar a dudas la "postura sociológica" a la que Castel se refiere.

Por otro lado, el mismo Bourdieu insinuó repetidamente que "el estructuralismo genético" al cual suscribía su pensamiento, es "constitutivo de la cien-

cia social en su generalidad" (2012: 146). De esta forma, dado que la teoría de Bourdieu, según este necesariamente estructuralista genética, es consustancial al principio de reflexividad, podría contener ya el tan buscado *nomos* para las ciencias sociales. Como sea, si la teoría de Bourdieu puede llegar a ofrecer o no ese *nomos*, eso es algo que no se resolverá sino con el avance *real* del trabajo y la discusión científica. Es un asunto histórico, no especulativo.

Lo que sí es claro, es que el propio Bourdieu se veía a sí mismo como un revolucionario. En *Autoanálisis de un sociólogo* escribió: "Nunca he pensado que cometía un acto de arrogancia sacrílega al afirmar, aunque sin tomarme por ellos, como tantos críticos inspirados, que Flaubert o Manet eran alguien como yo" (Bourdieu, 2006: 153). Esto quiere decir que consideraba su obra como revolucionaria.

Epílogo

Es una tarea difícil ésta que he asumido, ya que siempre corre uno el riesgo de pasar por el simple epígono, fascinado por el gran teórico, por lo que parecería fácil descalificar *a priori* lo escrito, logrando así un efecto completamente inverso al que originalmente me he propuesto, a saber, invitar a los lectores a una lectura activa de Pierre Bourdieu. Por otra parte, el que haya tenido ocasión de conocer al autor y discutir un par de ideas con él, no es de ninguna manera lo que me autoriza para hacer esta invitación.[43] Así, lo que de alguna manera podría justificar mi presente colaboración, es más bien el hecho de haber dedicado buena parte de los últimos veinticinco años de mi trayectoria profesional a comprender su obra, así como a ponerla en práctica en mis investigaciones.

Además de todo lo expuesto en mi escrito, considero que es necesario seguir pensando la obra de Pierre Bourdieu, entre otras razones, para contrarrestar los comentarios que suelen funcionar como "cercos sanitarios" en torno a ella y que sólo han servido para llenar de prejuicios a sus (de por sí) pocos lectores y disuadir a los potenciales. Este tipo de "comentarios", no obstante su carácter pernicioso, suelen gozar de un amplio reconocimiento debido a que parecen

---

[43] Los cursos de 2000, recogidos en *Manet*, son precisamente los que tuve oportunidad de presenciar durante una breve estancia en París. Aun conservo las cintas magnetofónicas que infinitas veces pensé en transcribir, tarea que ahora ya no es necesaria.

ofrecer, al mismo tiempo, el doble beneficio de hacer creer que se está eximido de tener que leer las obras originales ("¿para qué leer –se dicen, quizá– a un autor que está equivocado?") y, además, de confirmar todas las creencias sociales contra las cuales precisamente está escrita la obra de este autor. Estamos hablando de sociología, recuérdese. Es decir, que se les hace más caso a semejantes "comentaristas" que al mismo autor porque parecen ahorrar a muchos lectores el trabajo de *leer* (y *pensar*) por sí mismos y porque dicen lo que ellos quieren oír o leer.

De esta perversa forma, se convierte el nombre del autor en una etiqueta que remite a una imagen harto vaga, verdadera caricatura de la obra original, que circula entre los académicos y estudiantes como moneda corriente y que, paradójicamente, parece citarse sólo para darle a los textos (artículos, tesis, tareas escolares e incluso libros) un aire de seriedad.[44] Existe una serie de "objeciones típicas" que suelen lanzársele a la obra de este autor: que su "reproduccionismo" no deja espacio al "cambio", que sus teorías atentan contra la idea de "persona" o "sujeto", que no hay espacio para la voluntad o para "la resistencia", que sus ideas se reducen a un simple "oxímoron",[45] que sus modelos explicativos construidos a partir de la realidad francesa no sirven para otros contextos nacionales, etc., etc. También hay una infinidad de malentendidos, referidos en su mayoría a los conceptos de *habitus*, práctica, capital, campo y violencia simbólica.[46]

Además de todo esto, no faltan infinidad de supuestas críticas que no pasan de ser simples falacias, de las cuales las más comunes son el argumento *ad hominem* y la reducción al "hombre de paja" (esto es, sustituir el argumento original por una caricatura burda, contra la cual es fácil arremeter). Hasta ahora, el aná-

---

44 Son incontables las ocasiones en que se habla o se escribe de este autor, sin haberse tomado la molestia de leer aunque sea uno solo de sus textos fundamentales, o haberlo leído de principio a fin y con la atención que cualquier obra científica requiere. Los ejemplos son tantos, incluso firmados por reconocidas plumas, que no merece la pena destacar uno en particular.

45 Crítica formulada por J. C. Alexander, misma que lo único que demuestra la incapacidad de Alexander para llevar a cabo síntesis teóricas (dialécticas), (1995: 128-217).

46 Respecto de los malentendidos sobre la violencia simbólica, encontramos una excelente aclaración en P. Bourdieu (2000: 49-50).

lisis de estas objeciones indica que tienen como base o bien la ignorancia de las obras fundamentales, o bien la lectura deformada de las mismas que consiste, casi siempre, en tratar los conceptos de manera aislada y superficial, sin llegar a captar la totalidad del sistema teórico que, como toda teoría, trata de ser *totalizante*, que no "totalitaria". Esta es la verdadera naturaleza del pensamiento de Pierre Bourdieu.

Como sea, la verdadera fuente de la que emanan la gran mayoría de malentendidos, parece ser un mecanismo psicológico de defensa bien conocido por el psicoanálisis desde hace mucho: la *negación*. Pero si Freud resulta demasiado polémico, remitámonos a Francis Bacon quien, con palabras muy comprensibles, expresa muy bien lo que se quiere decir al referirnos a la negación:

> La comprensión humana no es simple luz sino que recibe infusión de la voluntad y los afectos, de donde proceden ciencias que pueden llamarse "ciencias a discreción". Porque el hombre cree con más disposición lo que preferiría que fuera cierto. En consecuencia, rechaza cosas difíciles por impaciencia en la investigación; silencia cosas, porque reducen las esperanzas; lo más profundo de la naturaleza, por superstición; la luz de la experiencia, por arrogancia y orgullo; cosas no creídas comúnmente, por deferencia a la opinión del vulgo. Son pues innumerables los caminos, y a veces imperceptibles, en que los afectos colorean e infectan la comprensión (*Novum Organon*, 1620).

En la historia de la ciencia las grandes ideas han sido, al mismo tiempo, las más revolucionarias y las más incomprendidas. Así como es falso (y ridículo) afirmar que Darwin sostuvo la idea de que "el hombre desciende del mono", que Freud creía que en la psique humana "todo gira en torno al apetito sexual" o que Einstein defendió la convicción de que "todo es relativo", lo es también afirmar, por ignorancia, por mala fe, o por ambas causas, que Bourdieu sea un "conservador totalitario", que es, de una u otra forma, el reproche que está detrás de todas las objeciones o críticas que se le hacen. Es decir: se lee unos textos que son científicos, aplicándoles criterios que son por completo ajenos, especialmente políticos (aunque también los hay de carácter moral, literarios e incluso religiosos), sin que ello quiera decir que en su vida Bourdieu no haya practicado alguno activismo.

Sin embargo, todo mundo se siente obligado, aunque sea por no quedarse *out* de la moda académica, a decir algo, lo que sea (por lo general juicios de valor) acerca de las ideas de este sociólogo. Esta extraña mezcla de reconocimiento y rechazo[47] es en realidad el enemigo contra el que Bourdieu se dirigió en muchas ocasiones a lo largo de su vida y es el mismo al que, en cierta forma, he dirigido estas líneas.

Bibliografía

Alexander, J. C. (1995). *The reality of reduction: the failed synthesis of Pierre Bourdieu. Fin de siècle, social theory*. UK: Verso, pp. 128-217.
Baranger, D. (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. 2a. ed. México: Posadas. 1a. ed. electrónica. Disponible en: denisbaranger.blogspot.com.ar/
Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*. París: Minuit.
— (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona: Paidós Ibérica.
— (1993). *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
— (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
— (1999a). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
— (1999b). *La miseria del mundo*. Madrid, España: FCE.
— (1999c). Trayectoria de un sociólogo. *La Tarea*, núm. 15, junio de 2001. Guadalajara, México: SNTE. Disponible en: www.latarea.com.mx/articu/articu15/bourdieu15.htm .
— (1999d). El campo científico. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
— (1999e). Una revolución conservadora en la edición. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 223-268.

---

47 Recuerdo un chico latinoamericano que conocí durante una de las conferencias de Bourdieu en el Collège de France en el año 2000 quien, después de haberle solicitado al sociólogo que le autografiara uno de sus libros, me confesaba más tarde en la escalinata de ese recinto que en realidad *no lo había leído* y, no conforme con esto, me recitó la retahíla típica de "objeciones" que se supone pueden hacérsele a Bourdieu, revelando un profundo desconocimiento de su obra.

— (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
— (2000a). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, pp. 49-50.
— (2000b). La Nueva Vulgata Planetaria. *Le Monde*, mayo de 2000.
— (1997). *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. París: INRA.
— (2001). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
— (2002). *Ein Soziologischer Selbsversuch*. Frankfurt: Suhrkamp.
— (2002). Science, politique et sciences sociales. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 141-142, mars, pp. 9-12. doi 10.3406/arss.2002.2813. Disponible en: www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_2002_num_141_1_2813. Consulta: 5 de octubre de 2011.
— (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
— (2005). *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
— (2007). *Autoanálisis de un sociólogo, o Esto no es una autobiografía*. Barcelona: Anagrama.
— (2008). *Homo Academicus*. Bs. As., Argentina: Siglo XXI Editores.
— (2010). La producción de la creencia. Contribución a una economía de los bienes simbólicos. Pierre Bourdieu. *El sentido social del gusto*. Argentina: Siglo XXI Editores, pp. 153-229.
— (2012). *Sur l'État. Sociologie de la genèse de l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*. París, Francia: Seuil-Raisons d'Agir.
— (2013). *Manet, une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998-2000) suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdie.* París: Francia: Seuil-Raisons d'Agir.
— (noviembre de 2014). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France, 1989-1992*. Barcelona: Anagrama.
— y Roger Chartier (2010). *Le sociologue et l'historien*. Marsella: INA-Agone.
— Passeron, J. C. y J.-C. Chamboredon (1979). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI Editores.
— y J.-C. Passeron (1970). *La reproduction*. París: Minuit.
— y A. Darbel (2003). *El amor al arte. Los museos europeos y su público*. Barcelona: Paidós Estética, núm. 33.

— y L. Wacquant (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Argentina. Siglo xxi Editores.

— y R. Chartier (2010). *Le sociologue et l'historien*. Marsella, Francia: Agone et Raisons d'agir.

Boyer, R. (2003). L'art du judoka. Une sociologie aux frontières de l'économie. P. Encrevé y R. M. Lagrave. *Travailler avec Bourdieu*. París: Champs-Flammarion, pp. 267-279.

— (2015). *La antropología económica de Pierre Bourdieu. Su contribución al análisis de la economía y el cambio*. Traducción de Sergio L. Sandoval A. Guadalajara, México: Centro Universitario de la Ciénega-University Press of the South.

Castel, R. (2003). Pierre Bourdieu et la dureté du monde. P. Encrevé y R. M. Lagrave. *Travailler avec Bourdieu*. París: Champs-Flammarion, pp. 347-355.

Coulangeon, Ph. y J. Duval (2014). *"La distinction" de Pierre Bourdieu trente ans après*. París: La Découverte.

De L'Estoile, B. (2003). Entrer dans le jeu: la science comme croyance. P. Encrevé y R. Lagrave. *Travailler avec Bourdieu*. París: Champs-Flammarion, pp. 129-139.

Delsaut, Y. y M.-C. Rivière (2002). *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu, suivi d'un entretien sur l'esprit de la recherche*. Pantin: Le Temps des Cerises.

Desrosières, A. (2003). Une rencontré improbable et ses deux héritages. P. Encrevé y R. Lagrave. *Travailler avec Bourdieu*. París: Champs-Flammarion, pp. 209-218.

Fevereau, O. (2005). La economía del sociólogo, o pensar (la ortodoxia) a partir de Pierre Bourdieu. Bernard Lahire. *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas.* Buenos Aires, Argentina: Siglo xxi Editores, pp. 297-368.

Gil Villegas, F. (2013). *Max Weber y la guerra académica de los cien años. La polémica en torno a* La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012). México: Fondo de Cultura Económica.

Gould, S. J. (2010). *La estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets.

Jiménez, I., coord. (2005). *Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

— coord. (2012). *Pierre Bourdieu: capital simbólico y magia social*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Lahire, B. (2005). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Leal Carretero, F. (2011). Un acercamiento a Vilfredo Pareto. Jorge Ramírez Plascencia y Ana Cecilia Morquecho Güitrón, coord. *Repensar a los teóricos de la sociedad*. Vol. I. México: Universidad de Guadalajara.

Passeron, J.-C. (2003). Mort d'un ami, disparition d'un penseur. P. Encrevé y R. Lagrave. *Travailler avec Bourdieu*. París: Champs-Flammarion, pp. 17-90.

Pinto, L. (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México: Siglo XXI Editores.

Poupeau, F. (2002). *Dominación y movilizaciones. Estudios sociológicos sobre el capital militante y el capital escolar*. Córdoba, Argentina: Ferreyra Editor. Disponible en: www.pieb.com.bo/blogs/poupeau/archivos/Dominacion_FranckPoupeau.pdf. Consulta: 10 de enero de 2011.

Ringer, F. K. (2010). Hacia una historia social comparativa del conocimiento. Jürgen Schriewer y Hartmut Kaelble. *La comparación en las ciencias sociales e históricas*. Barcelona: Octaedro.

Sánchez Ruiz, E. E., coord. (2011). *Qué pasa con el estudio de los medios. Diálogo con las Ciencias Sociales en Iberoamérica*. Zamora, España: Editorial Comunicación Social.

Sandoval Aragón, S. L. (2013). Las dos revoluciones de Thomas S. Kuhn. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. México: Organización de Estados Iberoamericanos (OEI), vol. 8, núm. 22, enero, pp. 179-189. Disponible en: www.redalyc.org/pdf/924/92425714009.pdf

— (2014). La teoría en acción. Una lectura de *Sur l'État. Sociologie de la genèse de l'État*, de Pierre Bourdieu. *Metapolítica*, año 18, núm. 85, abril-junio, pp. 94-100.

Sanz Roig, D., comp. (2014). *Bourdieu después de Bourdieu*. Madrid: Arco.

Searle, J. R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós Básica.

Tatcher, J., N. Ingram, C. Burke y C. J. Abrahams (2016). Bourdieu: *The Next Generation. The development of Bourdieu's intelectual heritage in contemporary UK sociology*. Londres y Nueva York: Routledge.

Vázquez García, F. (2006). El problema de la reflexividad en Pierre Bourdieu: de la epistemología a la ética. *Opinión Jurídica*. Medellín, Colombia: Universidad de Medellín, vol. 5, núm. 10, julio-diciembre, pp. 87-104.

Wacquant, L. (1993). Bourdieu in America: notes on the Transatlantic Importation of Social Theory. Craig Calhoun, Edward Li Puma y Moishe Postone. *Pierre Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press y Cambridge Polity Press, pp. 235-262.

— (2005). Un taller sociológico en acción: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Ensayos sobre Pierre Bourdieu y su obra. Isabel Jiménez, coord. México: CESU-UNAM-Plaza y Valdés, pp. 381-387.

— (2012). La vida sociológica de Pierre Bourdieu. Isabel Jiménez, coord. *Pierre Bourdieu, capital simbólico y magia social*. México: Siglo XXI Editores.

— (2012). Durkheim y Bourdieu: la base común y sus fisuras. Isabel Jiménez, coord. *Pierre Bourdieu, capital simbólico y magia social*. México: Siglo XXI Editores.

[XII]

Aproximación al pensamiento de un clásico olvidado: Florian Znaniecki

▲

*María de Lourdes García Curiel**

Antes de entrar en detalles, considero imprescindible presentarles a Znaniecki; la única razón que tengo para esto, es que lo más seguro se trate de un perfecto desconocido para una gran parte de los lectores de este artículo. Florian Znaniecki es un sociólogo y filósofo polaco, nació en 1882 y murió en 1958. Es un clásico olvidado del periodo de entreguerras mundiales. Lo conocí cuando leí la versión abreviada de: *The polish peasant in Europe and America. A classic work in immigration history,*[1] obra fundacional de la sociología empírica (Zaretsky, 1996); también es considerada obra clásica de la escuela de Chicago y central en el desarrollo teórico y metodológico de las ciencias sociales. Blumer (1986), considera que esta obra representa un hito que trató de integrar la teoría y los datos como ningún otra investigación lo había hecho antes.

Esta obra, que en su versión completa consta de cinco volúmenes,[2] fue escrita por Znaniecki en coautoría con el sociólogo estadounidense William I. Tho-

---

* Profesora investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social de la Universidad de Guadalajara. lourdesgcuriel@yahoo.com.mx

1 Esta edición de la versión abreviada fue publicada en 1996, editada por Eli Zaretsky que hace una excelente introducción para situar la obra en su contexto y para destacar la importancia que tuvo en el desarrollo de la sociología empírica norteamericana. En esta versión se puede acceder a una versión abreviada de la "Nota metodológica" escrita por Znaniecki. Bernabé Sarabia (2004), señala que existe una versión anterior de *The polish peasant*... editada por la misma Zaretsky y publicada en 1984, al parecer se trata de la misma versión abreviada que publicó en 1996.

2 Hasta hace poco, era difícil acceder a la obra completa que consta de cinco volúmenes, lo más accesible eran las compilaciones o ediciones breves, como la de

mas; este último es mucho más popular y reconocido en el mundo académico. De hecho, cuando en un equipo de trabajo académico mis compañeros me sugirieron que escribiera sobre la obra de Thomas y no sobre la de Znaniecki, yo pregunté: ¿por qué?, ellos respondieron: porque Thomas es más reconocido, es más importante. En otra ocasión, cuando comenté con un colega que a Znaniecki se le conoce como el padre del método biográfico, este colega respondió: ¡por supuesto que no, el padre del método biográfico es Daniel Bertaux!, y con apasionado ahínco expuso sus argumentos; entonces yo lo contesté: "está bien, tienes razón, Bertaux es el padre, pero Znaniecki es el abuelo", y entre broma y en serio, le dije: "debo reconocer que en estos momentos, mi único argumento es de orden genealógico, Bertaux es del siglo pasado (1939) y Znaniecki del siglo antepasado (1882)". Bertaux nació cuando Znaniecki ya había sido discípulo de Durkheim y cuando también había sido influenciado por Robert E. Park, George Simmel y George H. Mead. Estos dos episodios con mis colegas, me hicieron comprobar que a Znaniecki siempre se le ha relacionado con el trabajo conjunto que hiciera con Thomas y que no se ha hecho justicia a la herencia sociológica que ha dejado. Por supuesto que no pretendo descalificar los grandes aportes de Thomas ni de Bertaux, sino situar y contextualizar la obra de Znaniecki y lograr de los lectores, un poco de interés y curiosidad por este autor. Tal vez como muchos otros sociólogos, Florian Znaniecki ha estado durmiendo el sueño de los justos, esperando que un académico curioso lo despierte.

Como dato interesante debemos acotar que Thomas conoció a Znaniecki en Varsovia cuando este último era director de la oficina de la Sociedad para la Protección de los Emigrantes; Thomas lo contrató para realizar trabajo de campo y como traductor, en la investigación que estaba haciendo sobre los migrantes polacos. Sin esperarlo, Znaniecki se convirtió en investigador asociado y en coautor del producto de esta investigación, cristalizado en la obra clásica de la escuela de Chicago, ya mencionada. En 1914, Znaniecki es invitado por Thomas para trabajar como profesor en la Universidad de Chicago en Estados Unidos,

---

Zaretsky que editó en 1996 y está disponible en inglés, o como la de Zarco escrita en español en 2006. Afortunadamente ahora se puede consultar la obra completa, los cinco volúmenes están disponibles en el idioma inglés y son de fácil acceso en la internet.

justo cuanto Znaniecki necesita abandonar el país junto con su esposa, a causa de la guerra. Luego de su primera estancia en Estados Unidos, regresa a Polonia e instituye en 1920 los estudios universitarios de Sociología; por eso se le conoce como el padre de la sociología polaca (Wisniewska, 2010). Su obra es amplia y no inició con la investigación que publicó junto con Thomas. En sus primeros escritos se deja ver al filósofo: en 1909, escribió *Ética filosófica y la ciencia de los valores morales*; en 1910, *La cuestión de valores en filosofía*; en 1912 *Humanismo y conocimiento*, entre otros. Ejemplo de sus escritos más sociológicos son: *Social actions*, publicada en 1936 y *Cultural sciences. Their origin and development*, publicada en 1952; una de sus obras más importantes es *The method of sociology*, publicada en 1934. A Znaniecki se le reconoce la edición de la primera revista científica exclusivamente dedicada a la sociología: *Sociological Review*, el primer número fue publicado en 1930. Otra de sus obras más conocidas es *El papel social del intelectual*, publicada en 1944.

En esta ocasión retomaré algunos de los planteamientos metodológicos que pueden rastrearse en tres de sus obras. De la que escribió con Thomas se pondrá atención especial atención al capítulo titulado "Nota metodológica", por dos razones, la primera porque se trata de la introducción de *The polish peasant*..., y la segunda razón, es porque varios estudiosos de la obra de Znaniecki, coinciden en que la "Nota metodológica" fue escrita por él. En opinión de Guth y Schrecker (2002: 2002), "la Nota metodológica fue aprobada por Thomas y es fiel a sus puntos de vista, pero creemos que es más probable que haya sido escrita por Znaniecki". Estos autores llegaron a esta conclusión porque encontraron ciertos rasgos en la forma de la estructura narrativa del documento que revelan una sintaxis de estilo europeo y muy distinta del tipo estadounidense. La segunda obra que se considera, es *El método de la sociología* escrita en 1934, y la tercera tiene como título *El papel social del intelectual*, publicada en 1939.

La sociología polaca es una sociología empírica

"Una teoría sin datos no sirve y los datos sin teoría tampoco sirven" (Leal, 2007), esta afirmación se aplica a la naturaleza del trabajo que se realiza en todas las áreas de la ciencia, por lo tanto, es aplicable al trabajo que lleva a cabo el sociólogo y demás científicos sociales. Homans (1970) ha sostenido que la ciencia tiene dos tareas principales: descubrir y explicar; la primera, significa

que los datos están ahí, sólo hay que descubrirlos, en esto no tenemos mucho problema, tenemos muchos datos porque hemos encontrado muchos hallazgos; el problema está en la realización de la segunda tarea, la de explicar, es decir, en la construcción de la teoría. El trabajo intelectual de Znaniecki expresado en su obra escrita, presenta un tejido impecable y un balance entre los datos y la teoría, y nos muestra un sistema compuesto de proposiciones de orden lógico, que representan la relación entre distintas variables, es decir, entre las "propiedades de la naturaleza" (Homans, 1970).

No podemos comprender ni referirnos al trabajo de Znaniecki, sin considerar la obra que escribiera en coautoría con William I. Thomas: *El campesino polaco en Europa y América 1918-1920.* Si bien, esta obra sintetiza el pensamiento de ambos autores, tanto en el terreno teórico como metodológico, queremos destacar los aportes de Znaniecki. La escuela de Chicago a partir de la década de los veinte, inspirada en esta obra, concibió a los barrios y vecindarios de los inmigrantes como un verdadero laboratorio social y utilizó frecuentemente la aproximación biográfica, produciendo una serie de brillantes trabajos centrados sobre todo en la vida de "gente de la calle" (Arias y Durand, 2008; Ruiz, 2005: 10).

Es un estudio exhaustivo que ilustra el proceso de emigración e inmigración de casi dos millones de polacos que emigraron a Estados Unidos entre los años de 1880 y 1910. A pesar de su importancia, esta obra se cita y se consulta de manera fragmentaria; en opinión de Roberts (2010), es un "estudio inicial y sustancial en el estudio de la migración, de la desorganización social y en el uso de la historia de vida y otros materiales como cartas, y registros formales, sin embargo, rara vez se consulta y se lee" (p. 41). Es uno de los trabajos más tempranos sobre el estudio de la cultura y la organización de los inmigrantes y ha ejercido influencia en sociólogos, antropólogos, historiadores, trabajadores sociales, etc. Los autores de esta obra, siguieron historias personales y familiares para estudiar los efectos de la migración en el individuo y la familia campesina polaca, así como para estudiar los cambios en las actitudes y los valores, conceptos centrales en la obra de Znaniecki: *El método de la sociología. El campesino polaco en Europa y América,* representa un aporte metodológico fundamental porque esclarece e instruye en el uso de documentos personales para la investigación sociológica; sin embargo, "la relevancia contemporánea de esta obra, se puede observar en dos aspectos, el primero es el aporte al estudio de la dimensión

analítica translocal-transnacional, y el segundo es la capacidad que tuvieron los autores para empatar y emplear materiales pertinentes de distintas fuentes: individual, familiar, organizacional y comunal” (*idem.*).

Esta obra monumental, apreciada por su valor histórico y testimonial, es considerada como un clásico en la historia de la migración. La obra completa contiene más de dos mil páginas, organizadas en cinco volúmenes. En su primera colaboración para esta obra, Znaniecki “escribió más de doscientas páginas de introducción histórico-etnográfica sobre la cultura de los campesinos polacos y su organización social, planteó hipótesis y categorías metodológicas” (Wisniewska, 2010: 198). En la introducción a la obra, que Znanieki tituló como *Nota metodológica*[3] se observan las bases para su tratado posterior titulado: *El método de la sociología*, publicado en 1934.

El primer volumen contiene como introducción la *Nota metodológica*, en los siguientes apartados muestra el contexto y las características de la sociedad polaca y aparece un primer análisis de series de correspondencia entre miembros de grupos familiares. El volumen segundo, muestra la organización que se hizo del material epistolar que intercambiaron miembros de grupos familiares. El tercer volumen publicado en 1919, muestra y reconstruye a través de diversas fuentes y de manera meticulosa, la historia de Wladek, un joven campesino polaco que emigró a Estados Unidos. La autoría del cuarto volumen, se atribuye a Znaniecki, es un tratado sobre la desorganización y reorganización familiar; en este análisis, se pone a prueba unos supuestos centrales de la propuesta teórica de Znaniecki: la vida de los miembros de un grupo, influyen en la organización social. El quinto y último volumen, publicado en 1920, caracteriza el contexto de la comunidad de acogida, y expone el análisis sobre la organización y desorganización de los inmigrantes polacos en Estados Unidos. La obra representa la síntesis del pensamiento de Znaniecki y Thomas, centra sus reflexiones desde una teoría de los actores sociales, sostiene que el mundo social es de naturaleza empírica y está formado de una pluralidad de datos que se interconectan de manera causal. El texto fue tejido con lo que Znaniecki ha denominado como el “tipo perfecto de material sociológico”, para referirse al material biográfico,

---

3 Podemos encontrar los argumentos de la *Nota metodológica* también en el volumen III.

una fuente primordial fue la correspondencia entre los migrantes polacos y sus familias y las autobiografías de los actores estudiados.

El tipo perfecto de material sociológico

Los estudios basados en documentos personales tienen una tradición más que centenaria en América. La Escuela de Chicago fue pionera e impulsora de esta tradición etnográfica, con los estudios sobre los inmigrantes que llegaron a Chicago a fines del siglo XIX y principios del XX (Arias y Durand, 2008; Pujadas, 2000; Thomas y Znaniecki, 1996). Esta misma Escuela, y:

> en especial Florian Znaniecki, entronizó la observación participante y las historias de vida como el método más apropiado para la Sociología. Hoy vuelve a cobrar fuerza la perspectiva humanista cualitativa como una manera de salir de *l'orniere positiviste*, que diría D. Bertaux (Alvira, 1983: 54).

En la obra de Znaniecki se destacan tres aspectos metodológicos centrales: el uso del método biográfico, la propuesta del método comparativo y la inducción analítica; este último implica el análisis de estudios de casos típicos para hacer generalizaciones a partir los mismos. El método biográfico, también llamado etnobiográfico-narrativo, o el método de los documentos personales, tiene una extensa historia en la sociología polaca, por eso se le conoce también como el *método polaco*. Para Znaniecki una colección de datos y documentos personales lo más completa posible, constituye el tipo perfecto de material sociológico.

> Se trató de un esfuerzo por romper con la especulación en la estructuración de una teoría sociológica y transformar la sociología en una ciencia empírica que pasa de la descripción de los hechos a una planificada comprobación de hipótesis y teorías (Szczepanski, 1978: 231).

Znaniecki se especializó en recuperar documentación personal a través de concursos. El primer evento lo organizó en 1921, cuando dirigía el Instituto de Sociología en la Universidad de Poznan mediante la publicación de un anuncio en la prensa para invitar a los polacos a vender sus cartas, con un pago de entre 10 y 25 centavos de dólar por documento. En esta faena logró reunir car-

tas escritas a lo largo de 14 años, provenientes en su mayoría de un ambiente campesino. "Desde entonces, y hasta 1989, en Polonia se llevaron a cabo cerca de 1 200 concursos semejantes, que involucraron aproximadamente a un millón de personas" (Gutiérrez, 1998). De estos concursos, nació una de las más importantes obras de la sociológica polaca, sobre la juventud campesina: *La joven generación de campesinos*, escrita en 1938 por J. Chalasinksi, y basada en material autobiográfico, con prólogo de Znaniecki (Szczepanski, 1978). En ese prólogo, el autor escribe sobre el valor de los documentos personales y en particular de la autobiografía: "Su gran valor como documento de la vida se basa en que revela un número importante de experiencias de índole diversa, pero relacionadas entre sí y que representan un todo" (*ibid*.: 238).

A lo largo de su carrera científica, Znaniecki usó documentos personales de distintos tipos: cartas, diarios, memorias de los migrantes, historias de vida, autobiografías, registros de casos. También incluyó estadísticas oficiales de poblaciones enteras, encuestas, *curriculum vitae*, registros eclesiales y de asociaciones civiles, en combinación con descripciones de las culturas respectivas, el contacto, el conflicto y la aculturación (Wisniewska, 2010). Para el trabajo que realizara junto con Thomas, implementó además una estrategia de trabajo de campo multisituado: ambos investigadores siguieron literalmente a cientos de emigrantes polacos en sus trayectorias de viaje entre Europa y Estados Unidos. Para esta misma investigación usaron como material de análisis más de 700 cartas escritas en distintos periodos por miembros de familias polacas desde la comunidad de origen sus familiares en la comunidad de destino. "El campesino polaco es un escritor de cartas frecuentes y extensas" (Brock, 1960 citado en Wisniewska, 2010: 200).

No podemos negar que existen algunos cuestionamientos a la metodología implementada en *The polish peasant*..., sobre todo al considerar que los documentos personales como las cartas, las entrevistas y las biografías, no constituían un material representativo, y por lo tanto algunos críticos concluyen que no existe análisis estadístico, ni verificación de hipótesis (Alvira, 1983: 55). Uno de los críticos más severos es Blumer (1982), sin embargo, en su propio argumento para cuestionar la falta de representatividad de los documentos personales, reconoce una función cardinal de los mismos; en su opinión, son materiales que permiten descubrir y analizar indicios, elaborar juicios y conjeturas, posibilitan discernimientos e intuiciones, son la puerta de entrada a nuevos temas

de reflexión, se descubren nuevas perspectivas y facilitan la comprensión de los fenómenos sociales; este argumento de Blumer, revela el valor heurístico de los documentos personales par a la investigación. En mi opinión, centrar la crítica sólo en el uso de documentos personales, hace que se pierda de vista que Znaniecki y Thomas, implementaron una metodología mixta e incluyeron además, otro tipo de fuentes y datos, y que, de no haber incluido material personal, no hubiese sido posible adentrarse en el mundo íntimo de las personas y llegar a observar sus actitudes y sus motivaciones.

Los documentos personales constituyen relatos de experiencia individual. Un documento personal es todo escrito o manifestación verbal del sujeto, con información relativa a su vida. El registro puede ser motivado o no por el investigador; pero la característica y condición principal para que estos documentos puedan ser considerados como fuentes para la investigación es que posean, sobre todo "un valor afectivo o simbólico para el sujeto analizado, junto a la función de detonante del proceso de rememoración de los acontecimientos pasados" (Pujadas, 2000: 137). El tipo de documentos que se incluyen como personales, son las autobiografías, los diarios personales y anotaciones diversas, la correspondencia, composiciones literarias, las fotografías, las películas, los videos o cualquier otro tipo de registro iconográfico y los objetos personales (Pujadas, 2000: 137; Allport, 1966: 472 citado en Rojo, 1997: 3).

El análisis etnográfico de los documentos personales se enriquece si se combinan otras fuentes de investigación como las historias de vida o con relatos de vida construidos por los propios actores, para Znaniecki éstos también son documentos personales. En la historia de la migración, no sólo los hombres han cruzado las fronteras, sino además cartas, tarjetas postales, fotografías, y demás escritos y documentos personales, producidos para mantener comunicación entre los migrantes y sus familias. De acuerdo con Gibelli (2002: 194), la emigración contemporánea se presenta como uno de los más potentes productores de escritura a lo largo de la historia, no es casualidad que, Thomas y Znaniecki, basaran gran parte de su investigación en el análisis de la correspondencia entre los migrantes polacos y sus familias, el corazón de esta obra está representado en las cartas y las biografías de los campesinos polacos.

La correspondencia no sólo juega un papel esencial en el trabajo de los biógrafos si no también en el trabajo de los antropólogos y de los sociólogos. Las potencialidades en el análisis de la correspondencia son vastas; en el caso

particular del estudio del fenómeno migratorio y de acuerdo con Soutelo (2006), es posible encontrar en estos documentos una explicación a escala micro social del por qué, cuándo, cómo y a dónde se produjo la emigración en los escenarios locales concretos y en las familias de origen. También se puede encontrar información sobre las causas de la partida, los factores que influyeron en la elección del destino, los mecanismos que hicieron posible el viaje, la elaboración de una identidad individual y colectiva de sí mismos y de los otros colectivos con los que interactuaron los emigrantes, el funcionamiento interno de las redes micro sociales, la integración en los espacios laborales y sociales de los países de destino, también es posible identificar los conflictos que se generan entre proyectos de vida de los emigrados y las estrategias reproductivas de sus familias de origen. Las cartas familiares de los emigrantes constituyen, junto con sus fotos y diarios autobiográficos, tres de los elementos principales de la memoria social de la emigración. Son documentos personales que aún existen en los archivos familiares y sólo se requiere paciencia, un poco de suerte y cierta táctica para localizarlos y recuperarlos (Soutelo, 2006: 4); pensemos que vivimos en una época privilegiada en donde el avance en las comunicaciones, ha permitido nuevas formas de interacción y comunicación entre los individuos, los grupos y las comunidades; si Znaniecki logró reunir un impresionante volumen de material biográfico a pesar de las limitaciones tecnológicas de su época, no veo porque nosotros no podamos acceder a este tipo de materiales. Si bien es cierto que la correspondencia postal, en muchos casos ha sido sustituida por interacciones mediadas por la tecnología, esta nueva herramienta representa un potencial enorme para recuperar material biográfico producido por los mismos actores.

La correspondencia privada contiene un enorme potencial para reconstruir la memoria familiar y colectiva de la migración. Los emigrantes describen en sus cartas y reconstituyen en sus recuerdos (Halbwachs, 2004: 36) las experiencias laborales, la vida cotidiana, en general, la multidimensionalidad de las relaciones microsociales que establecen durante su estancia en el país de destino.

Los métodos que han utilizado diversos autores para recuperar las cartas de los emigrantes son muy variados y están en función de la propia naturaleza de la relación epistolar que las motivó. Es importante para el análisis, considerar la forma en que fueron recuperadas las cartas, porque ello permite relacionar su contenido, los motivos que las originaron y la conservación selectiva o completa

de las cartas. La comunicación epistolar entre los emigrantes reflejan el enfoque personal, las percepciones e imágenes elaboradas por quienes las escribieron, sobre sus vivencias y experiencias individuales. Pero estos documentos no conducen, por sí solos, a la reconstrucción de los procesos migratorios, sino que es necesario situar los datos que ofrecen dentro de contextos y procesos históricos particulares, tanto micro como macro sociales, en los que desarrollaron sus proyectos de vida los emigrantes y sus familias.

Si como Znaniecki sostiene, la existencia de un sistema cultural (social) se explica por las interacciones sociales, entonces habrá que poner atención a estas últimas, y la mejor manera para hacerlo en su opinión, es a través del estudio de las vivencias y experiencias de los individuos en su interacción con los demás, la opción es seguir la ruta del estudio de casos y el uso del *método polaco*. El interés sociológico de Znaniecki, para recurrir al tipo de material biográfico descrito, cobra aun mayor sentido cuando prestamos atención a algunos de sus planteamientos teóricos centrales, que en sentido estricto no pueden ser sólo teóricos, sino también metodológicos.

Esbozo de algunos conceptos metodológicos centrales

Un poco a manera de provocación y para animar al lector a que se acerque a la obra de Znaniecki, señalaré que su pensamiento ha sido comparado con el de Durkheim (Guth y Schrecker, 2002). En la tradición sociológica polaca, tanto *Las reglas del método sociológico* de Durkheim, publicado en 1895, como *El método de la sociología*, de Znaniecki, publicado en 1934, se consideran textos fundacionales de la sociología. La propuesta de Znaniecki, se apega a las enseñanzas de Thomas, y aunque se diferencia de la propuesta durkheimiana, también existen coincidencias entre ellos. La principal diferencia estriba en el análisis de la causalidad. Durkheim, plantea que las causas de un fenómeno social deben buscarse en otro fenómeno social y no en el individuo, Znaniecki defiende lo contrario. Por otra parte, Znaniecki considera que la escuela durkheimiana cometió un error al considerar que una teoría puede construirse sobre un solo caso que se analiza de manera profunda, como ejemplo se señala el estudio de Durkheim "cuando define la esencia de la religión sobre la base de un estudio del totemismo australiano" (*ibid*.: 236), como ejemplo contrario, cita el trabajo de Thomas al referirse a la investigación sobre los campesinos polacos

en Europa y América, como "el primero que basa su investigación en el análisis de distintos casos particulares" (*idem*.). Existen también coincidencias, ambos "consideran a la sociología como una ciencia nomotética y teleológica" (Guth y Schenker, 2002); es decir, su propósito es establecer proposiciones generales sobre el tipo de relaciones entre las propiedades de los fenómenos sociales, pero también atender a los propósitos de la acción y la causalidad.

La teoría sociológica de Znaniecki, está basada en una teoría de la acción que pretende la explicación y la comprensión de las dinámicas sociales de la cultura (Halas, 2005: 897). Para Znaniecki, la existencia de los sistemas culturales dependen de las interacciones sociales y la sociología es una ciencia que tiene por objeto estudiar los sistemas de acción social, supone que los sistemas son complejos, para comprender esta complejidad es preciso observar las experiencias de las personas y de las colectividades como sujetos históricos, es en la experiencia de las personas en donde pueden descubrirse los rasgos de un sistema cultural; por eso, para él es fundamental el estudio de casos y el uso del método biográfico. Una regla metodológica central vinculada al análisis de los documentos personales, es la "inducción analítica" que conduce a la abstracción y a la generalización a partir de casos particulares (*idem*.).

Znaniecki propone un principio metodológico fundamental para poder alcanzar una explicación científica:

> La causa de un fenómeno social o individual nunca es exclusivamente otro fenómeno social o individual, sino siempre una combinación de un fenómeno social y uno individual, o en términos más exactos: La causa de un valor o de una actitud, nunca es exclusivamente una actitud o un valor, sino siempre una combinación de una actitud y un valor (Thomas y Znaniecki, 1996: 131).

A partir de este principio podemos destacar algunos elementos teórico-metodológicos centrales; existen dos tipos de datos fundamentales en la vida social, se trata de dos elementos culturales: los *valores sociales* y las *actitudes*. Define como valor social: "cualquier tipo de dato que tenga un contenido empírico accesible para los miembros de un grupo social, y un significado para ellos" (*ibid*.: 110). Objetos de distinta naturaleza son considerados como valores en el pensamiento de este sociólogo, por ejemplo: un alimento, una moneda, un mito, una teoría científica, etc., todos tienen un contenido y un significado.

"El alimento puede tener un contenido sexual y su significado hace referencia a su consumo final; el de una moneda a las posibilidades de compra o venta o al placer del gasto que evoca", etc. Por supuesto "un –mismo– valor puede tener muchos significados, porque hace referencia a distintos tipos de actividad". La actitud: "es el proceso de la conciencia individual que determina la actividad real o posible del individuo en el mundo social". Por ejemplo, "el *hambre* que exige el consumo de algún alimento", o "la *tendencia*, a gastar una moneda", "el *temor* o la *devoción* manifestados en el culto a una deidad", o "el *interés* por crear, comprender o aplicar una teoría científica", etc. "La actitud es, la contrapartida individual del valor social; la actividad, cualquiera que sea su forma, es el vínculo que los une" (*ibid*.: 110-111). La actitud es la condición que determina la actividad de una persona, inmersa en una situación particular, "la definición que hacen las personas de la situación", es decir, de la interpretación que se materializa o se hace visible en el momento de la acción.

La clave metodológica, es "identificar el valor y la actitud preexistente sobre la que se ha actuado", enseguida, hay que descubrir y entender el significado, pero esto "sólo puede ser posible, sólo si conocemos cuál es el valor social sobre el que el individuo o individuos actuaron" (*ibid*.: 134).

Cuando se logra obtener este tipo de datos, se convierte en un material sociológico que "cobra significado sólo si podemos usar la *comparación* libremente, con el fin de distinguir lo esencial de lo accidental, lo simple de lo complejo, lo primario de lo secundario" (Thomas y Znaniecki, 2006, 107). Al respecto, Znaniecki considera que existen falacias de la sociología comparada, "cuando se estudia una institución, un mito, una norma, etc., comparando su contenido en distintas sociedades, sin detenerse en el significado pleno que tiene en una sociedad particular y comparándolo con el significado general que tiene en distintas sociedades". Para evitar este tipo de falacias y limitaciones, existen dos caminos: "estudiar de manera –extensa y– monográfica sociedades concretas enteras con toda la complejidad de sus problemas y situaciones", o bien optar por "trabajar sobre problemas sociales específicos examinando el mismo problema y en un número determinado de grupos sociales particulares", y considerando el significado que tienen los problemas en ese entorno cultural (*ibid*.: 108-109).

Un criterio metodológico fundamental para el análisis sociológico, es poner atención a otro tipo de actitudes distintas a las expresadas sólo como

acciones individuales, se trata de un tipo de actitudes "más generales", aquellas que se expresan en acciones pero que también se encuentran contenidas en normas de conducta, tales como: costumbres, rituales, creencias, etc. Al mismo tiempo, estas normas, también pueden ser consideradas como valores cuando tienen rango de obligatoriedad para los miembros de un grupo particular, en ese sentido también tienen un contenido y un significado particular. Por supuesto podrá haber desacuerdos con la norma de parte de algunos miembros del grupo, estas actitudes también cuentan como valores (Thomas y Znaniecki, 2006). Acercarse así, al estudio de los fenómenos sociales, pudiera parecer difícil en términos de su *complejidad*, pero de acuerdo con Znaniecki, no es así; en ocasiones, esta característica, ha sido "irreflexivamente acentuada", esto revela la incapacidad de algunos científicos sociales para explicar los hechos sociales. En efecto, el mundo social es complejo, pero no es más complejo que el mundo natural, incluso puede ser menos complejo que éste, porque "la complejidad es una característica relativa; depende del método y el propósito del análisis". De hecho, ningún elemento de ambos mundos es simple, todo es complejo, la solución es usar y probar métodos adecuados para su estudio. Es necesario según Znaniecki, despojarse de todo presupuesto naturalista para emprender el camino de la búsqueda de proposiciones generales, porque la mirada naturalista hace ver a los hechos sociales como inaccesibles a la comprensión y explicación (*idem*.).

Znaniecki, defiende el análisis inductivo para llegar a formular abstracciones y proposiciones generales, aunque ello no significa que sólo deba usarse la inducción, "ninguna ciencia puede vivir sin la ayuda de razonamiento deductivo"; aunque éste "debe permanecer subordinado a la sociología como método auxiliar" (1934: 217). En el trabajo que hicieran juntos Thomas y él sobre los migrantes campesinos, usaron el método inductivo, y un procedimiento muy ligado a éste: la "inducción analítica". Asumida como una regla metodológica, la inducción analítica estudia un "pequeño número de casos de manera profunda, para describir la naturaleza del fenómeno investigado". La inducción analítica precisa ciertos procedimientos, por el momento sólo acordaremos que, "es necesario hacer un estudio exhaustivo, para luego definir las clases lógicas que representa" el fenómeno de interés; este método, "también ha sido llamado el método de casos típicos" (*ibid*.: 250 y 252). Una vez que se han desarrollado y clasificado los tipos,

es necesario producir proposiciones o hipótesis explicativas y ponerlas a prueba hasta lograr establecer relaciones universales. En este proceso se identifican distintas fases: a) elaborar una clasificación a partir del análisis de los primeros casos tipos, b) realizar una búsqueda rigurosa y ardua de evidencia negativa, c) realizar una definición inicial del fenómeno estudiado, d) formular proposiciones o explicaciones hipotéticas, e) analizar un caso particular con los elementos de la explicación hipotética, f) si no hay correspondencia con los hechos, habrá que reformular la explicación, g) para ello es necesario examinar otro caso y replicar el ciclo (Znaniecki, 1934).

La inducción analítica es considerada como una respuesta al método estadístico en el desarrollo de leyes causales o generalizaciones. Este método sólo es fecundo si se "acompaña de una reflexión metodológica crítica" (*ibid*.: 238). La reflexividad metodológica es central para el progreso de la ciencia; hace cien años, Znaniecki afirma que la sociología pasaba por una crisis profunda, debido a la desvinculación entre teoría y metodología, o bien no se daba importancia suficiente a la metodología. "La actividad científica es la actividad teórica, metodológica y la reflexión está indisolublemente asociada a ella" (*ibid*.: 2), es posible que este problema persista hasta nuestros días, tal vez hemos asumido que los métodos para construir teorías permanecen sin necesidad de someterlos a ningún tipo de evaluación. La reflexividad metodológica, tiene una precondición: observar y estar atentos a los conocimientos disciplinares que otras ciencias ofrecen, es necesario dirigir la mirada hacia "el avance y el trabajo de otros científicos en campos vecinos, revisar las innovaciones metodológicas". En términos llanos y sencillos, se trata de no ignorar el conocimiento teórico y metodológico que generan otras ciencias.

Conclusiones

Para concluir, quisiera destacar que el pensamiento de Znaniecki, estuvo muy influenciado no sólo por su formación filosófica y sociológica, sino por su experiencia de vida, una sentencia metodológica que aplicó a su tarea científica, es la siguiente: "existe una relación entre el conocimiento y la vida social" (1944: 2). Se refiere obviamente al conocimiento científico; sin embargo podemos suponer a partir de los indicios encontrados en su biografía, que esta sentencia también la llevó a la práctica para vincularse con las causas sociales. Es verdad

que Znaniecki no señala de manera explícita el compromiso social del intelectual, en su tratado: *El papel social del intelectual,* publicado en 1939, abunda sobre la función estrictamente académica del intelectual, sobre todo aborda los problemas de la llamada "sociología del conocimiento" y hace una distinción entre ésta y la "teoría sociológica del conocimiento", en su opinión "sería muy arrogante pretender posicionar a la sociología como la ciencia de las ciencias" (*ibid*.: 14). Sin embargo, él no sólo se distinguió por su actividad científica, sino también por su compromiso y activismo social, en su concepción, la sociología debe tener fines prácticos y los científicos sociales debieran tener un vínculo estrecho con la comunidad, y por lo tanto, con los asuntos sociales y de interés colectivo. En Varsovia, fue director de una organización que representa a los inmigrantes polacos y fundó un periódico en formato de revista llamado: *El Inmigrante Polaco*. La organización proporcionaba asesoría y asistencia a las personas que habían decidido abandonar el país. Su actividad periodística estuvo muy relacionada con su compromiso social; en su periódico fue informante de primer orden sobre lo que acontecía durante la primera guerra mundial. Considera que la investigación sociológica, constituye un medio de pago de la deuda que el científico social ha contraído con la sociedad, que le ha proporcionado la evidencia empírica que da sustento a las teorías. Desde mi punto de vista, el papel social del intelectual es doble: comprometerse y solidarizarse con la comunidad apoyando las causas sociales y comprometerse en la explicación de los fenómenos sociales de la realidad que le rodea.

Finalmente quisiera destacar que la relación con sus informantes fue especial, pues la "única autoridad que se debe tener en cuenta, es el conocimiento que éstos reconocen como válido", como sociólogo, no tiene derecho a imponer su autoridad, un principio metodológico inherente: la modestia incondicional.

La obra sociológica de Znaniecki es vasta, y gran parte del fundamento de su propuesta está centrado en las experiencias de los sujetos sociales, sus textos están plagados de descripciones densas que ilustran sus posiciones teóricas y abunda en argumentos través de ejemplos empíricos tomados de sus casos estudiados, esta característica lo convierte en uno de los sociólogos menos abstractos, por lo tanto más claros en su discurso.

Ojalá que este modesto escrito, pueda cumplir con el objetivo inicial: el de suscitar la curiosidad en el conocimiento de la producción científica del padre de la sociología polaca.

Bibliografía

Alvira, M. (1983). Perspectiva cualitativa-perspectiva cuantitativa en la metodología sociológica. *Reis,* núm. 22, pp. 53-75. Disponible en: ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_022_05.pdf

Arias, P. y J. Durand (2008). *Mexicanos en Chicago. Diario de campo de Robert Redfield, 1924-1925.* México: Universidad de Guadalajara-CIESAS/Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa.

Blumer, H. (1982). Notas sobre *El campesino polaco en Europa y América de Thomas y Znaniecki*. H. Blumer. *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método.* México: Hora, S. A., pp. 89-96.

— (1986). *The Chicago School of Sociology: institucionalization, diversity and the rise of sociological research*. Chicago: University of Chicago Press.

Gibelli, A. (2002). Emigrantes y soldados: la escritura como práctica de masas en los siglos XIX y XX. Antonio Castillo Gómez, coord. *La conquista del alfabeto: escritura y clases populares.* Gijón: Trea, pp. 194-196.

Gutiérrez, F. (1998). Historias de vida: notas acerca de la tradición polaca. T. Lulle, P. Vargas y L. Zamudio, eds. *Los usos de las historias de vida en ciencias sociales*. 1a. ed. Barcelona: Anthropos/Bogotá: Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social.

Guth, S. y Ch. Schrecker (2002) From *The rules of sociological method* to the polish peasant: a comparative view of two foundational texts. *Journal of Classical Sociology*, 2, pp. 281-298. Disponible en: jcs.sagepub.com/content/2/3/281.

Halas, E. (2005). Znaniecky, Florian Witold. *Encyclopedia of Social Theory*. George Ritzer, ed. Thousand Oacks: SAGE Publications, Inc, pp. 897-899. Consulta *online* Sage Knowledge, octubre de 2012.

— (2010). *Towards the world culture society. Florian Znaniecki's culturalism.* Lang: Internationaler Verlag der Wissenschaften, Serie: Studies in Sociology: Symbols, Theory and Society.

Halbwachs, M. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Revista Española de Sociología Histórica,* núm. 69, pp. 209-219.

Homans, G. (1970). *La naturaleza de la ciencia social*. Traducción de Nancy Sochaczewski. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Leal, F. (2006). *Apuntes de la clase de metodología de la investigación*. Doctorado en Ciencias Sociales. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, inédito.

Pujadas, J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social,* núm. 9, pp. 127-158. Disponible en: www.unc.edu/~restrepo/trabajo%20de%20grado/el%20metodo%20biografico%20y%20los%20generos%20de%20la%20memoria.pdf.

Roberts, B. (2010). 'Ahead of its Time?': the legacy and relevance of W. I. Thomas and F. Znaniecki (1918-1920). *The polish peasant in Europe and America*. H. Christopher, ed. *The legacy of Chicago School of Sociology. A colecction of original essays in honour of the Chicago School of Sociology during the first half of the 20th century*, pp. 74-104.

Rojo, A. (1997). Los documentos personales en la investigación sociológica: historias de vida, relatos, biografías, autobiografías. Su diferenciación y pertenencia. *Revista General de Información y Documentación.* Madrid: Servicio de Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, vol. 7, núm. 2, pp. 385-395.

Ruiz, C. (2005). *Extranjeros inmigrantes en la sociedad alcantina. Una investigación sociológica desde la perspectiva cualitativa*. España: Universidad de Alicante.

Sarabia, B. (2004). Crítica de libros: *El campesino polaco en Europa y América*, edición a cargo de Juan Zarco. *res,* núm. 4, pp. 299-302.

Soutelo, V. (2006). *Cómo recuperar las cartas familiares de los emigrados y qué hacer con ellas*. Santiago de Compostela, España. Disponible en: www.euskosare.org/komunitateak/ikertzaileak/ehmg_2_mintegia/txostenak/como_recuperar_cartas_familiares, 34 p.

Szczepanski, J. (1978). El método biográfico. *Papers, Revista de Sociologia,* núm. 10, pp. 231-256.

Thomas, W. y F. Znaniecki (1918). *The polish peasant in Europe and America. Monograph of an immigant group*. Vol. i: Primary-group organization. Boston: The Gorham Press.

— (1996). *The polish peasant in Europe and America. A classic work in immigration history.* E. Zaretsky, ed. Champaign, il: University of Illinois Press.

— (2006). *El campesino polaco en Europa y en América*. Edición a cargo de Juan Zarco, prólogo de Ken Plummer. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado.

Wisniewska, L. M. (2010). Desestructuración de la familia tradicional polaca. Recordando la obra de Znaniecki. *Profesorado. Revista de Curriculum y Formación del Profesorado*, vol. 14, núm. 3, pp. 195-218. Disponible en: dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3657316.

Znaniecki, F. W. (1934). *The method of sociology*. Nueva York: Reinehart and Company, Inc.

— (1944). *El papel social del intelectual*. 1a. ed. en español. Versión española por Ernestina de Champourcin. México: Fondo de Cultura Económica.

Zaretsky, E. (1996). Introducción. W. Thomas y F. Znaniecky. *The polish peasant in Europe and America. A classic work in immigration history*. Eli Zaretsky, ed. Champaing, IL: University of Illinois Press, pp. ix-xvi.

[XIII]

Bruno Latour y las nuevas reglas del método

▲

*Jorge Ramírez Plascencia**

Introducción

Bruno Latour es quizá la figura más visible de la intelectualidad francesa hoy en día y uno de los teóricos sociales más conocidos internacionalmente. Tal vez sea exagerado decir que es el estudioso de la ciencia y la sociedad más influyente de los últimos cincuenta años, con excepción de Kuhn, como sostiene Restivo (2011), pero no se puede dudar de su influencia.

Con casi 70 años, Latour se mantiene intelectualmente muy activo. Es una especie de industria de las ideas: escritor prolífico, conferencista recurrente, colaborador de proyectos artísticos, ensayista, humanista digital, figura mediática e intelectual público. Autor de al menos 14 libros y más de cien artículos académicos (Schmidgen, 2014), es cada vez más objeto de numerosos trabajos dedicados a exponer y discutir sus ideas, un indicio de la gran atención que recibe su pensamiento más allá de Francia, país que sabemos venera y rinde "culto a sus genios" (Schrift, 2006).

Su influencia tampoco es menor. Junto a toda la teoría del actor-red, es una fuente de inspiración de numerosos trabajos de investigación sobre cuestiones cada vez más amplias, menos relativas a la ciencia y la tecnología, donde se iniciaron sus estudios. No se puede tampoco negar su aportación a lo que hoy se está proyectando como una nueva filosofía, denominada materialismo o realismo especulativos (Bryant *et al.*, 2011), especialmente en la llamada "ontología orientada al objeto" (*object-oriented ontology*) de Bogost, Bryant y Har-

* Profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad de Guadalajara. joraplas@gmail.com.

man (Miller y Bryant, 2013; y sólo como muestra, Harman, 2002, 2009, 2014). Es innegable, de igual modo, la presencia de Latour y todos los creadores de la teoría del actor-red[1] en la constitución de un enfoque que, a falta de un nombre distintivo, se le puede llamar "agencia distribuida" (Rammert, 2008; Passoth *et al.*, 2012), una expresión que resume un razonamiento de su teoría en la medida de que parte del reconocimiento de sistemas de agencia donde no todos los componentes son humanos. Hay también ciertos puntos de contacto entre la teoría del actor-red y la teoría de la cognición distribuida (*distributed cognition*) (consúltese para esta afinidad Dror y Harnad, 2008, y también Latour, 1986, 1996). Formulada inicialmente por Edwin Hutchins a mediados de los ochenta, la cognición distribuida sostiene que la cognición está más allá de los individuos para "abarcar interacciones entre personas y entre recursos y materiales situados en el ambiente" (Hollan *et al.*, 2000: 175), una premisa bastante compatible con la teoría del actor-red.

Dentro de la sociología y la antropología, al menos, la promesa de una nueva forma de análisis social es quizá lo que ha mantenido el interés y las expectativas en torno a esta teoría. Si bien ya a principios de los noventa existían publicaciones emblemáticas y sintéticas (Law, 1991; Law y Hassard, 1999), no había el reconocimiento de que se trataba de una "teoría social" por propio derecho.[2] El imponente manual de Ritzer y Smart, *Handbook of social theory*, que data del 2001, no le concede ningún sitio propio; apenas sí aparecen unas cuantas menciones dispersas a los trabajos de Latour, Callon y Law. Pero diez años después el panorama ha cambiado claramente (como muestra Ritzer y Stepnisky, 2011) y la teoría del actor-red, y en particular los escritos de Bruno Latour, ocupan un

[1] Las ideas de Latour son en realidad de todo un grupo de investigadores en los que habría que incluir, al menos, a Michel Callon, John Law, Madeleine Akrich, Andrew Barry, Annemarie Mol, Antoine Hennion e Isabelle Stengers. Latour se ha convertido en un vocero ex oficio de todo el movimiento, quizá por su mayor producción intelectual y alcance filosófico. En estas páginas, cuando atribuyamos a Latour una idea lo haremos sólo por economía, aunque es muy probable que haya que adjudicarla a otros miembros del grupo.

[2] Quizá esta omisión haya sido del gusto del mismo Latour (2006), quien ha mencionado varias veces que no se trata propiamente de una nueva teoría social, sino de una perspectiva de método.

sitio preponderante en la teoría social contemporánea y en un creciente número de investigaciones.

El recorrido intelectual de Latour ha sido cada vez más amplio. Podría decirse que inició con la publicación de una de las primeras etnografías del laboratorio (Latour y Woolgar, 1986), pero pronto se convirtió en uno de los representantes eminentes de lo que se ha llamado *science studies* y un creador, junto con John Law, Marie Anne Pol y Michel Callon, de la teoría del actor-red. Más tarde se ha proyectado como un crítico de la idea de lo social como la entiende la sociología (Latour, 2005), en vocero de una manera de entender la política ecológica (Latour, 2004a) y en un intérprete de la modernidad (Latour, 2007 y 2012).

Esta amplitud de sus escritos, que van en una dirección cada vez más filosófica, hacen difícil explicar sus ideas en apenas unas páginas. La dificultad también proviene de un estilo característico de análisis proclive a la ambigüedad y la ironía, que deja incierto en algún grado lo que realmente está sosteniendo (algo que han deplorado sus críticos, véase Collins y Yearley, 1997, y Restivo, 2011). Por esta razón, quisiera en este escrito limitarme a un solo aspecto de sus trabajos, fundamental en todo caso, que tiene que ver con el interés constante por ampliar el análisis social para que incluya las cosas, los objetos, los no humanos o la materialidad como parte sustantiva.[3] De hecho, podemos considerar toda la teoría del actor-red como un alegato a favor de que el mundo social no es sólo de humanos y sus relaciones, sino también un mundo de no humanos, e incluso, de que esta distinción entre unos y otros sólo entorpece nuestra comprensión. Esta idea concentra el proyecto cognitivo de la teoría del actor-red, y es ahí donde reside su promesa, su atractivo y su fecundidad analítica, pero también sus puntos débiles y polémicos.[4] Abordaré esta idea bajo la premisa de que se trata, sobre todo, de una nueva actitud metódica que puede formularse a manera de un conjunto de reglas o postulados metodológicos. Pero ¿es realmente Latour un metodólogo o un teórico de la sociedad?

---

3 Usaré en lo sucesivo la palabra objeto, cosa, materialidad y no-humanos como sinónimo, aunque no lo son en sentido estricto (el objeto es un concepto más abstraco que cosa y lo no-humano también abarca a animales y dioses, por ejemplo, véase Cerulo, 2009 y 2011, para esto último).

4 "Quizás el foco individual que atrae más críticas a la teoría del actor-red es que parece asignar agencia a los no-humanos" (Restivo, 2011: 528).

Latour, metodólogo

Creo que sería muy apropiado ver a Latour menos como un teórico de la sociedad que como un metodólogo. Esto es consistente con su propia argumentación y es algo que ha manifestado explícitamente.[5] Denominar "nuevas reglas" del método a lo que propone es más que un guiño a dos célebres libros de la tradición sociológica, escritos por Durkheim (1965) y Giddens (1987). Es un modo de enmarcar contribuciones que surgieron desde el terreno de la investigación empírica y se mantienen estrechamente vinculadas a él. En efecto, Latour ofrece reflexiones innovadoras a partir de un acucioso trabajo etnográfico y esta inmersión en el "campo" se mantiene como una característica permanente de sus escritos.

Los trabajos de Latour son mucho más que la formulación de una preceptiva por cuanto, como sucede en Durkheim y Giddens, implican una concepción ontológica sobre lo social. En la obra de Durkheim (1965) estamos ante la definición de una disciplina que apostará por el estudio objetivista de creaciones psíquico-colectivas, identificadas en adelante como su objeto de estudio; en Giddens (1987), por su parte, se presenta una sociología que ofrece una visión renovada de la acción –como agencia racionalizada y reflexiva–, pero sobre todo que da cabida a la capacidad constitutiva de mundo inherente al lenguaje. Frente a ellos, Latour ha formulado una ontología cuya premisa esencial es cuestionar el concepto de lo social porque impide ir más allá de las distinciones que, aunque han sido fundamentales para la tradición sociológica, no nos habilitan para comprender mejor la realidad social: micro/macro; individuo/sociedad; humano/no-humano; hombre/máquina; naturaleza/sociedad; tecnología/ciencia; economía/sociología, etc. Sus nuevas reglas del método pretenderían mostrarnos que si dejamos de pensar lo social como una sustancia o como una variable que explica otra variable ("lo social explica lo social", en la formulación de Durkheim) (Latour, 2005), entonces podríamos estar en condiciones de ver lo social como un movimiento de ensamblado, como una madeja de conexiones entre elementos altamente heterogéneos e inestables que, a su vez, son otras tantas madejas de vínculos entre elementos con iguales características.

---

[5] Por ejemplo, cuando afirma que "se trata de refocalizar la originalidad de lo que es más un método para desplegar el propio mundo de los actores construyendo actividades que una teoría social alternativa" (Latour, 2006: 15, originalmente de 1999).

En particular, estas reglas nos darían herramientas para indagar cómo están "asociados" los seres humanos con entidades no-humanas. En este sentido, debemos ver la obra de Latour como un intento de introducir los objetos dentro del análisis sociológico, como podríamos suponer que Giddens lo hizo respecto al lenguaje y Durkheim de la conciencia interpretada como entidad colectiva. Si aún tiene sentido hablar de giros ("turns") de las tradiciones intelectuales como grandes desplazamientos de los programas de investigación (en el sentido de Lakatos), habría que considerar a Latour como impulsor de un giro "materialista" en la sociología y la antropología. Materialismo querrá decir aquí una orientación analítica compatible con –y precursora del –"realismo especulativo", el cual está interesado en estudiar "la naturaleza de la realidad independientemente del pensamiento y, en términos generales, de la humanidad" (Bryant *et al*., 2011: 3).

Trataremos de sintetizar y abreviar estas reglas, pero sin duda merece una consideración preliminar por qué los no-humanos deben ser considerados como parte del estudio de lo social.

¿Por qué necesitamos considerar a los no-humanos?

Latour ha recurrido de modo muy persuasivo a un argumento trivial, pero poderoso: si se duda de la importancia de los no-humanos, ábrase el periódico y véase la proliferación de híbridos, un término que utiliza para referirse a hechos que son a la vez naturales, sociales, políticos, técnicos, científicos (Latour, 2005: 27 y 2007: capítulo 1). Hagamos el ejercicio. En efecto, los periódicos contienen muchas cosas de ese tipo. Por ejemplo, en estos días, el diario *El País* (22 de noviembre de 2016) publicaba que existían en España un exceso de 230 mil embriones que fueron creados para reproducción asistida, pero que no habían tenido uso, ni tampoco han sido solicitados para fines de investigación científica. ¿Qué hacer con ellos? La ley española contempla la destrucción, pero al término de diez años y con autorización de los donantes. Ahora bien, ese tiempo no ha transcurrido aún y luego se tendrá que localizar a esos donantes para que den su aval, además de anticipar probables reacciones morales y religiosas cuando ocurra. Se verá en este hecho tan puntual cómo hay numerosas entidades o aspectos que están involucrados (embriones, leyes, donantes, empresas, científicos, normas morales y religiosas, etc.) y que es difícil clasificar como si fueran sólo sociales, o políticos, o económicos, o científicos. Es claro también que un aná-

lisis social que dejase fuera a los embriones, a la legislación o a las instituciones científicas y comerciales involucradas parecía incompleto.

Otro ejemplo. Se lee también en *El País* (2 de julio de 2016), que ocurrió el primer caso documentado de un accidente mortal con un auto pilotado automáticamente, un *Tesla modelo S*. El conductor, un entusiasta de este tipo de autos, había delegado el control del vehículo al sistema automático, nada inusual, por cierto, mientras él veía una película, se dice en la nota. El propósito de la crónica era dar a conocer la muerte del primer conductor –conocido– de este tipo de vehículos y, en alguna medida, señalar las condiciones sabidas a esas fechas del accidente. Sin embargo, la nota presenta más elementos que podrían pasar desapercibidos si hacemos una lectura convencional: 1) la empresa fabricante del automóvil, quien, además de lamentar el deceso de uno de sus clientes más fieles, señala que fue la primera muerte en 209 millones de kilómetros recorridos por esta clase de vehículos, contra una muerte por cada 96 millones de km. promedio recorridos por los coches convencionales; 2) el organismo regulador de la seguridad de las carreteras en Estados Unidos, el cual anunció "que estudiará las implicaciones del caso"; 3) se menciona también los vacíos legales y éticos que rodean un caso semejante relativos a la responsabilidad del accidente: ¿es culpable el automovilista?, ¿falló el vehículo y entonces la empresa es responsable?; 4) la fuerte competencia que tiene Tesla con Google, la otra empresa que ha desarrollado vehículos guiados por inteligencia artificial; y, sin agotar a todos, 5) la caída de 2.5% en las acciones bursátiles de Tesla una vez conocida la noticia de fallecimiento. De nuevo encontramos aquí, quizá de modo inusual y dramático, las mismas características de los híbridos: "madejas de ciencia, de política, de economía y derecho, religión, técnica, ficción" (Latour, 2007: 17). De nuevo también parecía inapropiado excluir del análisis el vehículo autónomo, los intereses económicos de la marca fabricante, la legislación de accidentes, etcétera.

Es cierto que estos dos ejemplos son extremos en cierto modo, pero sólo pondrían de forma más evidente la composición del mundo social, según la perspectiva de Latour. Su convicción, y con él la de todos los teóricos del actor-red, es que las teorías sociales existentes no son capaces de dar cuenta de todas las piezas que se conectan o ensamblan en cualquier clase de suceso, no sólo en los casos donde, como en los ejemplos, es manifiesta la presencia de elementos tecnológicos y científicos en compleja interacción con otros. Esta incapaci-

dad es de origen y se relaciona con una comprensión demasiado estrecha de lo social (Latour, 2005), la cual impide reconocer cruces, híbridos y conexiones entre dominios tradicionalmente separados.

Es posible apreciar la originalidad de las ideas de Latour –o su ausencia– si lo comparamos con la forma en que la sociología ha tratado de interpretar los objetos a lo largo de su historia. ¿Es en verdad tan novedoso como se presenta? Una breve mirada de cómo fueron tratadas las cosas en la teoría social antes de Latour nos permitirá comprender mejor la originalidad que supone su enfoque.

Los objetos en la teoría social pre-Latour

No sería correcto suponer que la visión del actor-red estaba ausente del todo de la teoría social convencional. En los trabajos clásicos de Durkheim, Marx, Simmel y Mead, en diverso grado, las referencias a los objetos aparecen de un modo u otro y, en ocasiones, ocupando un lugar significativo. Lo mismo puede decirse de otros autores contemporáneos. El mismo Latour se ha esmerado en mostrar cómo el programa de la teoría del actor-red había sido esbozado por Gabriel Tarde, un contemporáneo de Durkheim cuyas ideas fueron eclipsadas por la progresiva hegemonía de la escuela durkheimiana y finalmente arrinconadas a la historia anecdótica de la disciplina.[6] Latour atribuye a Tarde lo que considera son las dos ideas esenciales de la teoría del actor-red, a saber, que la división entre naturaleza y sociedad es irrelevante y que la distinción entre lo micro y lo macro impide entender cómo la sociedad es creada (Latour, 2002). No es el espacio indicado aquí para valorar si realmente Tarde es un precursor de la posición que defiende Latour. No es difícil darse cuenta que su interpretación es bastante generosa e interesada en que Tarde sea tenido como un padre fundador. Lo que sí es insostenible es la suposición de Latour de que la sociología había sido indiferente a la vida objetual de las sociedades. Aún en Durkheim, a quien Latour coloca como uno de los principales defensores de la idea de lo social que critica (Latour, 2005), hay una reflexión en torno a las cosas que no

---

6 La preferencia de Latour por Tarde y su posicionamiento crítico frente a Durkheim ha sido incluso motivo para una recreación actuada, en el que Latour personifica a Tarde y Bruno Karsenti a Durkheim, consúltese en: www.bruno-latour.fr/node/354.

se puede soslayar. La referencia a las cosas aparece en primer plano de su programa metodológico no sólo como un principio de observación objetivo de los hechos sociales, sino bajo la creencia de que tienen esa calidad. En la sociedad no sólo hay seres humanos, sino cosas, una afirmación literal que se traduce en el argumento de que los componentes materiales de la vida social en realidad son "cristalizaciones" de fenómenos afectivos, cognitivos y morales de naturaleza colectiva. Constituyen la base morfológica de la sociedad y son un capítulo fundamental de su programa de explicación.[7]

Es también difícil negar que en la obra de Simmel exista un interés por los objetos, algo que ha reconocido el propio Latour (2004b). Basta leer sus trabajos sobre el "asa", las "ruinas", "el puente y la puerta" o "los alpes" (contenidos en Simmel, 2001) para reconocer ese interés. Estos trabajos evocan claramente el conocido ensayo de Latour (1988b) sobre el cierra-puertas (*door closer*). Si bien los breves ensayos de Simmel tienen un propósito estético y filosófico, no dejan de ofrecer intuiciones de mayor alcance sobre la conexión entre los seres humanos y las cosas. Lo mismo se puede decir, con mayor razón, sobre otros argumentos de Simmel, como, por ejemplo, la sutil dinámica entre sujeto y objeto que postula, en la que los objetos llegan a visualizarse como constitutivos del primero (véase Pyyhtinen, 2009, para esta y otras ideas).

O bien podría tomarse toda la línea de reflexión en torno a la cosificación del mundo social bajo el capitalismo, que va claramente de Lukács hasta Honneth, para documentar esa misma preocupación por la materialidad. Los teóricos de la cosificación no toman este término como una metáfora, sino como una descripción de hecho, de cómo las relaciones entre humanos se transforman en el capitalismo en una relación entre cosas (véase Honneth, 2007, para un recuento y actualización del concepto). Es cierto que aquí la propiedad de las cosas de ser instrumentos para la obtención de otros fines, así se vea ahora desplazada hacia las personas, continúa siendo una categoría dependiente de una sociología que sólo considera digno de análisis a los seres humanos. No obstante, muestra que el pensamiento sociológico ha sido sutil en la forma de concebir la interacción entre humanos y objetos.

---

7 Lindemann (2011) ha argumentado que el trabajo inicial de Latour ofrece evidencia que confirma las ideas de Durkheim en torno a la morfología social.

Más allá de estos ejemplos, y de algunos más que por economía no referiré,[8] los objetos suelen aparecer a menudo en la reflexión sociológica como objetos-símbolos. El análisis sociológico del consumo de mercancías tiene esta orientación. De Veblen a Bourdieu, se ha enfatizado cómo el consumo de ciertos bienes produce y refuerza diferencias sociales.[9] Esta corriente de análisis es realmente un caso particular de una tendencia que considera que las cosas tienen valor sociológico sólo si son significadas o representadas. Se entienda el significado como una imagen mental o como uso, las cosas son analizables sólo en la medida en que son subjetivadas, vinculadas con prácticas humanas o se convierten en soportes de significación. Frente a este presupuesto se erige la crítica de Latour. Los objetos no deben verse como entidades estables y unitarias, meros *intermediarios*, cuya propiedad sea sólo la de transportar significados sin producir ningún efecto. Latour piensa, en cambio, que se les debe considerar como *mediadores*, un concepto clave en su perspectiva, a los cuales les atribuye la capacidad de "transformar, traducir, distorsionar y modificar el significado o los elementos que se suponen deben transportar" (2005: 39). La calidad de mediadores de los objetos, empero, no surge de una propiedad que sea inherente a algunos y que esté ausente en otros. Más bien es un atributo que surge de la descripción que hace el analista social. Este punto es importante, pues imprime un giro construccionista a la perspectiva de Latour. En efecto, la capacidad de mediación de un objeto sólo surge si se describe. Los usos cotidianos de los objetos, de la tecnología y aun nuestra percepción de los hechos científicos tienden a opacar la complejidad de la que están hechos. Normalmente, los "cajanegrizamos" (*blackboxing*), un término que acuña Latour para referirse a la forma pragmática con que nos conducimos hacia ellos dando por supuesta su composición mientras funcionen o sean exitosos (2001: 219-222). Los objetos como mediadores aparecen cuando hacemos reversible esta condición de opacidad. Las principales nuevas reglas que propone el autor buscan justamente lograr ese objetivo.

---

8 Como el interesante paralelismo que se ha visualizado entre los trabajos de Latour y McLuhan (Jones, 2010 y Stalder, 1998).

9 Consúltese Molotch (2010) para un argumento similar en esta dirección.

Tres nuevas reglas del método

Latour ha sido insistente en cómo debemos comprender lo social desde la perspectiva del actor-red y sus intérpretes han hecho otro tanto, por lo que existe una literatura relativamente amplia y de gran calidad que explica su enfoque. No trataré aquí de sustituir o mejorar esas introducciones, ni tampoco ser exhaustivo.[10] Me interesa indicar principalmente la novedad que suponen en la investigación social señalando sus principales argumentos. Creo que esos argumentos se pueden agrupar en tres reglas metodológicas principales, que a su vez reflejan tres principios clave de su propuesta: simetría generalizada, actantes y redes.

Primera regla. Trata a los no humanos como a ti mismo, o viceversa

Quizá el principio fundamental de toda la perspectiva metódica que defiende Latour sea la de no establecer ninguna distinción entre los elementos que se someten al análisis, sean humanos, microbios, probetas, hechos científicos, normas, conceptos, etc. En particular, se trataría de no concederle ningún estatus especial a los seres humanos por encima de los no humanos o viceversa. La primera regla del método de Latour (2005) es, pues, no considerar que el ser humano sea excepcional y, por ende, que requiera un trato analítico diferente. Esto tal vez sea algo inevitable para quien inició su formación observando primates en Kenia –según lo recuerda él mismo– e incursionó más tarde en un laboratorio californiano para estudiar cómo se hacía investigación científica en medio de artefactos y operaciones diversas (Latour y Woolgar, 1986). También parecería algo natural para los estudios de la ciencia y la tecnología, entre los que se encontrarían sus propios trabajos (Latour, 1988a, 1996a) en la medida en que se trata de ámbitos saturados de objetos y no sólo de humanos. Es también el argumento que se puede perfilar desde enfoques naturalistas que, justamente, critican la idea de que el ser humano sea un hecho excepcional de la naturaleza (Schaeffer, 2009). Sin embargo, Latour, Callon, Law y los demás teóricos del actor-red han argumentado que éste debe ser el modo de encarar cual-

[10] En español, los trabajos de Tirado y Domènech han mostrado con mucha claridad el contenido y alcance de los trabajos de Latour (véase Domènech y Tirado, 1998 y Tirado y Domènech, 2008).

quier elemento que se trate de estudiar. Lo han llamado simetría generalizada y constituye una piedra angular del enfoque.

La idea de la simetría tiene su origen en David Bloor, quien la formuló desde 1976 como parte de su programa de investigación en sociología de la ciencia. Consiste en asumir que:

> Tanto las ideas falsas como verdaderas, las racionales e irracionales, en la medida en que son sostenidas colectivamente, deben ser igualmente el objeto de curiosidad sociológica, y deben todas ser explicadas por referencia al mismo tipo de causas (1999a: 84).

Formuló este principio tratando de evitar un presupuesto indefendible de la sociología del conocimiento, según el cual lo verdadero se explicaba por referencia a la realidad y lo falso por "referencia al efecto distorsionante de la sociedad". Más tarde, Callon (1995) amplió el alcance del postulado para señalar que cuando se haga el análisis de hechos técnicos y sociales, naturales y culturales, debe prevalecer un mismo repertorio de términosy conceptos para describirlos. El que se use para uno debe ser válido para el otro. Deben ser simétricos. De este modo, en el conocido estudio sobre científicos, pescadores y vieiras de una bahía de francia, Callon usó los mismos términos para analizar a unos y a otros. La simetría se volvió generalizada.[11] Esto permitiría no dejar fuera de la explicación a la naturaleza. Si con Bloor la verdad y el error se volvieron explicables desde la sociedad, pero a costa de sacrificar la referencia a la naturaleza, se supondría que con Callon y Latour tanto la sociedad como la naturaleza se vuelven explicables (Latour, 2007: 142). Aunque Latour dudó en algún momento de seguir el concepto en pro de las nociones de proposición y articulación (1999: 128), lo cierto es que se ha convertido en un término que nombra a todo el enfoque. Latour ha indicado que su trabajo es de antropología simétrica.

---

[11] Latour apuntará que la simetría se generalizó en los trabajos de John Law cuando incorpora los arrefices en su análisis, cuando él mismo lo hace con los microbios y cuando Callon, desde luego, trata a las vieiras. Todos son publicaciones de 1986 (Latour, 2005: 10 y 106).

Segunda regla. Piensa que (el) todo actúa, no (sólo) los humanos

La segunda regla del método de Latour en realidad profundiza la primera. Si describes de modo simétrico a la sociedad y a la naturaleza, tienes que dejar de suponer que los humanos tengan atributos exclusivos, como, por ejemplo, la capacidad de agencia. Los actores no sólo son humanos. Para entender esto, hay que partir de recordar que la noción de actor en los teóricos del actor-red no tiene el uso que se le asigna normalmente en el resto de la teoría social. El actor en la teoría social más común es concebido como individuos o colectivos que actúan, esto es, sujetos. Actuar puede tener diversos significados. En Giddens significa un "flujo continuo de conducta" y es equivalente a agencia, la cual "involucra intervención en un objeto-mundo potencialmente maleable" (1979: 55 y 56). Actuar puede significar también representar un papel, en el sentido teatral del término, una noción decisiva para Goffman. Latour simpatiza con este significado a condición de que reconozcamos todo lo que implica una "actuación": "usar la palabra actor significa que nunca está claro quién y qué está actuando cuando actuamos, dado que un actor en el escenario nunca está solo en su actuación" (2005: 46). La acción o agencia es resultado en realidad de una red de elementos que confluyen para producirla. En la teoría del actor-red los actores también son otra clase de entidades a las que normalmente no les concederíamos agencia, como sí lo hacemos con las personas. Por eso, suelen usar el término "actante", y no actor, porque eso los habilita semánticamente para dar este paso.

Actante es un término que proviene de la semiótica y se debe a Greimas su refinamiento analítico. Greimas afirma que el actante es "todo aquello que realiza o padece un acto, al margen de cualquier otra determinación".[12] Dentro de un texto narrativo, un actante no es sólo un personaje al que podamos identificar como héroe, villano o en cualquier otro rol, sino también todo aquello que cumple una función. Sin embargo, Latour no está pensando en que el mundo sea como un texto narrativo y entonces podamos comprenderlo por medio de un análisis semiótico. La noción de actante parece más un recurso liberador que un concepto técnico. Al menos así lo ha indicado el mismo Latour (*ibid.*: 54 y 55). No es que Latour quite una propiedad atribuida a los humanos para con-

---

[12] "L'actant peut être conçu comme celui que accomplit ou qui subit l'acte, indépendamment de toute autre détermination" (Greimas y Courtés, 1979: 3).

ferírselas a los no humanos, ni la operación inversa de considerar en adelante a los humanos como pasivos frente a cosas ahora vistas como activas. Sería un error verlo así.[13] Lo que quiere Latour es que veamos que la agencia, si la entendemos bien, es en realidad una característica de una compleja red, asociación o ensamblado. Así, por ejemplo, en sentido estricto no podemos decir que un avión vuela. Realmente "volar es una propiedad que pertenece a toda una asociación de entidades que incluye los aeropuertos, los aviones, las plataformas de lanzamiento y las ventanillas expendedoras de billetes" (2001: 218), y bien podríamos agregar a los pilotos, sobrecargos, radares, controladores de vuelo, etc. Esta es la idea de la agencia distribuida que antes mencionamos, una expresión que capta bien el tratamiento que da Latour a la acción y su despliegue.

Tercera regla. No separes, agrega

Para la teoría del actor-red, el verdadero propósito del análisis es seguir las conexiones que establecen los diversos elementos de un caso de estudio. Pero llamarlo análisis es equívoco. Se trata de una estrategia sintética más que analítica. El imperativo es no fragmentar, separar, aislar, clasificar o desvincular los elementos que concurren en un hecho:

> cuando sus informantes mezclen organización, hardware, psicología y política en una frase, no la divida en distintos recipientes; trate de seguir el vínculo que establecen entre esos elementos que hubiesen parecido por completo inconmensurables si hubieran seguido los procedimientos normales (2005: 141 y 142).

La noción de red es la que indica este esfuerzo de vinculación, aunque Latour ha introducido otros términos que toma equivalentes, como ensamblado, traducción y asociación. Estos posibles sustitutos muestran en realidad que su noción de red no quiere indicar una conexión material *de facto* que esté ahí objetivada de cierto modo (como las redes telefónicas lo están), ni tampoco quiere

---

13 "...ambos extremos de estas cadenas, lo social y lo natural, tienen que disolverse simultáneamente. Esta simetría rara vez es comprendida por aquellos que definen la TAR como una sociología 'extendida a los no humanos', como si los no humanos mismos no hubiesen sufrido una transformación tan grande como la de los actores sociales" (Latour, 2005: 109).

decir relaciones entre entidades sociales con el consiguiente tratamiento técnico que recibe convencionalmente en las ciencias sociales (Wasserman y Faust, 1994). Latour es consciente de estas acepciones y explícitamente se aparta de ellas (*ibid*.: 129 y 130). Su significado habría que buscarlo en Diderot, nos advierte Latour (1996c), una referencia extraña para quienes no conozcan la filosofía del filósofo francés. En efecto, es en Diderot donde Latour va a encontrar una noción de red (*réseau*) que aquel usó para alentar un nuevo espíritu científico fundado:

> sobre la investigación de vínculos, la multiplicación de relaciones, como también sobre los fenómenos intermediarios que serán a su vez puntos, nodos para reconstituir la trama interconectada de hechos a explicar (Letonturier, 1996: 5).

La noción de Diderot anticipa ideas que luego expresaría Gilles Deleuze bajo la noción de rizoma. Es conocida la influencia de Deleuze en el pensamiento de Latour, algo que ha subrayado él mismo. El rizoma es una de esas influencias y describe lo que busca Latour con la noción de red: pensar el mundo articulado por complejas ramificaciones, extensiones y filamentos carentes de centro y en el que cada punto tiene capacidad de agencia, o sea, es visto como un mediador. En todo caso, la red aparece como más apropiada que otros conceptos porque "es más flexible que la noción de sistema, más histórica que la de estructura, más empírica que la de complejidad" (2007: 19).

Sin embargo, la red no es algo que esté ahí afuera esperando ser descrito, sino que es la descripción lo que la crea, una idea con claro ascendiente en la etnometodología. Es la destreza y habilidad del investigador de "rastrear la red" lo que hace que tal cosa emerja. En efecto, la red es un "indicador de la calidad de un texto". Un buen texto es aquel que "produce redes de actores cuando permite al escritor seguir un conjunto de relaciones definidas como otras tantas traducciones" (Latour, 2005: 129).

A manera de conclusión. Una sociología posthumana

Es inevitable considerar la propuesta de Latour en sintonía con las múltiples aproximaciones que, desde mediados del siglo pasado, han prescindido de los sujetos/actores/individuos como categoría analítica. Sus ideas están a distancia

considerable de las sociologías de la acción, entre las que podríamos clasificar a las de Touraine, Crozier, Joas, Honneth, etc. No se podrían considerar tampoco dentro de los esfuerzos intelectuales orientados a resolver el problema de la acción y la estructura, como Bourdieu, Giddens y Habermas. La perspectiva de Latour se parece más a las perspectivas estructuralista, pos-estructuralista y aún sistémica de la sociedad. El desinterés por el sujeto/actor/individuo emparenta más a Latour con Lévi-Strauss, Foucault y aun Luhmann que con cualquier otro de los teóricos sociales contemporáneos. Me parece que sus ideas deben enmarcarse dentro de la corriente de crítica y de búsqueda de alternativa a las sociologías centradas en el sujeto, un movimiento que inclusive puede rastrearse hasta los trabajos de Durkheim y más tarde de Parsons.

Sin embargo, la novedad de Latour no reside en el hecho de que intente que los humanos y los conceptos que han servido para comprenderlos –como intención, agencia, subjetividad, habitus, etc.– sean excluidos del análisis, considerándolos, por ejemplo, en la visión de Luhmann, entorno del sistema social. O transformar estas categorías en otras más precisas. Lo que intenta Latour es construir un método de descripción que haga innecesarias estas categorías y borre las fronteras entre conceptos y problemas que han estructurado el campo de comprensión de la teoría social: lo micro y lo macro, lo individual y lo colectivo, lo político y lo social, lo natural y lo social, lo subjetivo y lo objetivo, etc. Se trata de crear un lenguaje común capaz de describir las múltiples mediaciones entre los elementos que concurren en un fenómeno dado. En este sentido, parece más apropiado ver a Latour más que como un etnógrafo rigorista y puntilloso que como un filósofo o teórico social de nuevo cuño. Pero ser un etnógrafo obsesivo tiene sus consecuencias, pues termina por mostrar el mundo social de un modo distinto al de la tradición sociológica o antropológica. La misma distinción que he seguido a lo largo de estas páginas, así sea de modo implícito, entre ontología y metodología, podría bien ser objeto de un análisis inspirado en Latour que muestre su inconsistencia, fruto de una conversión en "cajas negras" que deben ser revertidas. Por ello, y aunque hemos insistido a lo largo de este trabajo en que Latour es, sobre todo, un metodólogo avezado, su perspectiva pone en duda certezas de largo aliento de los científicos sociales sobre la formación de agencia, el status de lo material, las relaciones entre humanos y no humanos, la conexión entre lo micro y lo macro, y, por supuesto, la distinción entre teoría y metodología.

Bibliografía

Bloor, D. (1998). *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa.

— (1999a). Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 30, núm. 1, pp. 81-112.

— (1999b). Reply to Bruno Latour. *Studies in History and Philosophy of Science,* vol. 30, núm. 1, pp. 131-136.

Bryant, L., N. Srnicek y G. Harman, ed. (2011). *The speculative turn: continental materialism and realism*. Melbourne, Australia: re.press.

Callon, M. (1995). Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuc. J. M. Iranzo, T. González de la Fe y J. R. Blanco, coords. *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madrid: CIS.

Cerulo, K. A. (2009). Nonhumans in social interaction. *Annual Review of Sociology*, 35 (1): 531-552.

— (2011). Social interaction: do non-humans count? *Sociology Compass*, 5 (9): 775-791.

Collins, H. y S. Yearley (1992). Epistemological chicken. A. Pickering, ed. *Science as practice and culture*. Chicago: The Chicago University Press.

Domènech, M., F. J. Tirado Serrano y M. Callon (1998). *Sociología simétrica: ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.

Dror, I. E. y S. R. Harnad (2008). *Cognition distributed: how cognitive technology extends our minds*. Amsterdam: John Benjamins Pub. & Co.

Durkheim, E. (1965). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Schapire.

Gershon, I. (2011). Bruno Latour. J. Simons, ed. *From Agamben to Žižek: contemporary critical theorists*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Greimas, A. J. y J. Courtés (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du language*. París: Hachette.

Giddens, A. (1979). *Central problems in social theory. Action, structure, and contradictions in social analysis.* Londres: The Macmillan Press.

— (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.

— (2009). *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*. Melbourne: re.press.

— (2014). *Bruno Latour: reassembling the political*. Londres: Pluto Press.

Hollan, J., E. Hutchins y D. Kirsh (2000). Distributed cognition: toward a new foundation for human-computer interaction research. *ACM Trans. Comput.-Hum. Interact.*, 7 (2): 174-196.

Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.

Jones, P. (2010). Raymond Williams & Bruno Latour: 'formalism' in the sociology of culture and technology. *Sociologie de l'Art* 2010/1 (OPuS 15), pp. 59-83.

Latour, B. y S. Woolgar (1986). *Laboratory life. The construction of scientific facts.* Princeton: Princeton University Press.

Latour, B. (1986). Visualization and cognition: thinking with eyes and hands. *Knowledge and society: studies in the sociology of culture, past and present,* 6, pp. 1-40.

— (1988a). *The pasteurization of France*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

— (1988b). Mixing humans and non humans together: the sociology of the *Door Closer*. *Social Problems,* 35 (3): 298-310.

— (1996a). *Aramis, or. The love of technology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

— (1996b). *Cogito Ergo Sumus*! Or, psychology swept inside out by the fresh air of the upper deck: review of Hutchins 1995. *Mind*, *Culture, and Activity. An International Journal*, vol. 3, núm. 1, pp. 54-63.

— (1996c). On actor-network theory: a few clarifications. *Soziale Welt*, 47 (4): 369-381.

— (1999). For David Bloor...and Beyond: a Reply to David Bloor's Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 30, núm. 1, pp. 113-129.

— (2001). *La esperanza de Pandora*. Barcelona: Gedisa.

— (2002). Gabriel Tarde and the end of social. Patrick Joyce, ed. *The social in question. New bearings in history and the social sciences*. Londres: Routledge, pp. 117-132.

— (2004a). *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

— (2004b). Bruno Latour: the social as association (with Nicholas Gane). N. Gane, ed. (2004). *The future of social theory*. Londres: Continuum.

— (2005). *Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford-Nueva York: Oxford University Press.

— (2006). On recalling ANT. J. Law y J. Hassard, eds. *Actor network theory and after*. Oxford [England]; Malden, MA: Blackwell/Sociological Review.

— (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

— (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Barcelona: Paidós.

Law, J. (1991). *A sociology of monsters: essays on power, technology, and domination*. Londres-Nueva York: Routledge.

Law, J. y J. Hassard (2006). *Actor network theory and after*. Oxford [England]; Malden, MA: Blackwell/Sociological Review.

Letonturier, É. (1996). Le réseau mis en oeuvre: le Rêve de Diderot. *Flux*, 12 (24): 5-19.

Lindemann, G. (2011). On Latour's social theory and theory of society, and his contribution to saving the world. *Human Studies*, 34 (1): 93-110.

Miller, A. S. y L. R. Bryant (2013). *Speculative grace: Bruno Latour and object-oriented theology*. Nueva York: Fordham University Press.

Molotch, H. (2010). Objects in sociology. A. J. Clarke. *Design anthropology: object culture in the 21st century*. Nueva York: Springer.

Passoth, J.-H., B. M. Peuker y M. W. J. Schillmeier (2012). *Agency without actors? New approaches to collective action*. Londres-Nueva York: Routledge.

Pyyhtinen, O. (2009). Back the things themselves: on simmelian objetcs. G. Cooper, A. King y R. Rettie. *Sociological objects: reconfigurations of social theory*. Farnham, England. Burlington, VT: Ashgate.

Rammert, W. (2008). Where the action is: distributed agency between humans, machines, and programs. U. Seifert, J. Hyun Kim, A. Moore. *Paradoxes of interactivity*. Bielefeld, New Brunswick y Londres: Transcipt-Transactions, pp. 62-91.

Restivo, S. (2011). Bruno Latour. G. Ritzer y J. Stepnisky. *The Wiley-Blackwell companion to major social theorists. Classical social theorists.* Vol. I, pp. 520-540.

Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schmidgen, H. (2013). The materiality of things? Bruno Latour, Charles Péguy and the history of science. *History of the Human Sciences*, 26 (1): 3-28.

— (2014). *Bruno Latour in pieces: an intellectual biography*. Nueva York: Fordham University Press.

Schrift, A. D. (2006). *Twentieth-century French philosophy: key themes and thinkers*. Malden, MA: Blackwell.

Simmel, G. (2001). *Sobre la aventura. Ensayos de estética.* Barcelona: Península.

Stalder, F. (1998). *From Figure/Ground to Actor-Networks: McLuhan and Latour*. Paper given at the Many Dimensions: The Extensions of Marshall McLuhan Conference Toronto, 23-25 de octubre.

Tirado, F. y M. Domènech (2008). Asociaciones heterogéneas y actantes. El giro postsocial de la teoría del actor-red. T. Sánchez-Criado. *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*. Madrid: AIBR.

Wasserman, S. y K. Faust (1994). *Social network analysis: methods and applications*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.

[XIV]

Donna Haraway: de diosas, cyborgs e inapropiados/bles

▲

*Trilce Rangel Lara**

> De manera contundente, la teoría es corporal, y la teoría es literal. La teoría no es algo distante del cuerpo vivido; sino al contrario. La teoría es *cualquier cosa* menos desencarnada (Haraway, 1999: 125).

El siguiente artículo tiene por objetivo hacer un recuento de las teorizaciones sobre el cuerpo que elabora Donna Haraway para después reflexionar sobre las implicaciones que conlleva pensar en una sociedad a-genérica y la construcción de las corporalidades. Si bien es cierto que Haraway ha tenido presencia en las ciencias sociales en las últimas dos décadas, esto se debe en mayor parte a su manifiesto cyborg. A continuación quisiéramos dejar de lado esa parte de su obra y enfocarnos en reflexiones circundantes a ésta y que poco han sido retomadas, tal vez por sus tintes marcadamente feministas o porque no resultaron tan llamativos.

Haraway en las ciencias sociales

La obra humanística de Haraway, pues debe aclararse que siendo bióloga ha dedicado más páginas y tiempo al estudio principalmente de primates y su inteligencia, tiene un posicionamiento claro, ubicarse del lado del "otro", de esos inapropiados/bles, de las mujeres, de los indios, de la naturaleza. Pugna por des-

* Profesora Investigadora en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN).

divinizar a la ciencia y al conocimiento (eurocéntricos) al reflexionar sobre sus orígenes y cómo es que la ciencia, como constructo humano, pues parte de la premisa de que la ciencia es cultura, responde a una temporo-espacialidad precisa en la que las mujeres no tenían (y a veces siguen sin tener) cabida. Tal vez esto cobra mayor sentido en el contexto de las ciencias "naturales" y "exactas" en las que las mujeres tienen un acceso más restringido, no sólo por ser áreas dominadas por hombres sino porque se piensa que las mujeres no tienen "cabeza" para ello.[1] Haraway desde su ejercicio "blasfematorio" pone el dedo en la llaga al cuestionar la neutralidad de las ciencias al exponer que el sujeto de conocimiento por excelencia es masculino, eurocéntrico, heterosexual, clase media, blanco, angloparlante y joven, "El hiperreduccionismo rechaza la agencia ingeniosa de todos los actores excepto del Uno; esta es una estrategia peligrosa, para todo el mundo" (1999: 123). Resultando en que todos aquellos que no "caben" en esa descripción se vean relegados de los procesos de construcción de conocimiento y, por lo tanto, éste no responda a realidades múltiples. Con lo anterior Haraway propone un enfoque nuevo para pensar el conocimiento, uno que dé cuenta de su finitud pero que puede complementarse y que no debe responder a los parámetros eurocéntricos de la ciencia reinante. Un conocimiento realista: el conocimiento situado.

La potencialidad de esta nueva manera de conceptualizar-crear conocimiento radica en que se puede construir de abajo hacia arriba, en horizontalidad y rizomáticamente. Se desconoce la voz masculina-heterosexual-eurocéntrica-angloparlante-clase media como la única que puede-decir sobre el otro. La voz es de los otros y al científico sólo le queda hablar por sí mismo. Podría decir que Haraway reconoce la condición etnocéntrica de las ciencias (occidentales) en su afán por querer aplicar sus teorizaciones a todo(s). Pero ¿cómo una científica reconocida en el campo puede no caer en las mismas faltas que acusa? Creo que la respuesta se encuentra en su prosa: un "intento blasfematorio" que reconoce

---

[1] Con esto quiero referirme principalmente a los estudios que se han elaborado en educación elemental sobre el desempeño por género de los estudiantes de acuerdo con distintas áreas de las ciencias donde se atribuye según un conocimiento vernáculo una mayor capacidad a las mujeres en cuestiones como la expresión oral, el español o habilidades sociales y a los hombres aptitudes (innatas) hacia las matemáticas, y el conocimiento "estructurado".

que puede hablar sólo desde donde está "parada" y que eso implica que lo que pueden decir los demás son fragmentos de esa realidad que se completará cuando se haga trabajo en conjunto. El proyecto de Haraway va más allá de la ciencia en sí, es un proyecto feminista que tiene por objetivo la transformación de las sociedades usando la identificación (o el reconocerse como tal) con el oprimido, es decir, en sus propios términos, con los inapropiados/bles:

> Ser inapropiado/ble no significa "estar en relación con", esto es, estar en una reserva especial, con el estatus de lo auténtico, lo intocable, en la condición alocrónica y alotrópica de la inocencia. Por el contrario, ser un "otro" inapropiado/ble significa estar en una relación crítica y deconstructiva, en una (racio)nalidad difractaria más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación (*ibid*.: 126).

Incluso desde su condición de mujer privilegiada (en comparación con las mujeres indígenas, de niveles socioeconómicos inferiores o que habitan en latitudes-otras denominadas por el capitalismo como "tercer mundo") elabora un movimiento epistémico que permite evidenciar realidades-otras y dejar la puerta abierta para que ellas mismas se narren.

Es evidente la simpatía que tiene hacia las posturas decolonialistas y los aportes que retoma de ellas, explorando incluso la idea de que el problema de negar voces no se limite a las humanas sino a las de la naturaleza misma haciendo una caracterización compleja de eso que consideramos "naturaleza" pero que no es más que un reduccionismo que responde a nuestras limitaciones y no a su condición:

> La naturaleza para mí, y me atrevería a decir que para muchos de quienes somos fetos planetarios gestados en los efluvios amnióticos del industrialismo terminal, es una de esas cosas imposibles caracterizadas por Gayatri Spivak como eso que no podemos dejar de desear. Atrozmente conscientes de la constitución discursiva de la naturaleza como "otros" en la historia del colonialismo, del racismo, del sexismo y de la dominación de clase del tipo que sea, sin embargo encontramos en este concepto móvil, problemático, etnoespecífico y de larga tradición algo de lo que no podemos "tener". Debemos encontrar otra relación con la naturaleza distinta a la reificación y la posesión (*ibid.:* 12).

Por argumentaciones como la anterior es que Haraway ha sido clasificada como una ecofeminista pues no sólo aboga por el empoderamiento de los oprimidos (sea cual sea su género, pues debemos entender que un proyecto feminista es un proyecto humanista) sino por considerar a la naturaleza como un sujeto que no está bajo el tutelaje de ningún-otro. La conceptualización de la naturaleza en relaciones horizontales:

> La naturaleza no es un lugar físico al que se pueda ir, ni un tesoro que se pueda encerrar o almacenar, ni una esencia que salvar o violar. La naturaleza no está oculta y por lo tanto no necesita ser develada. La naturaleza no es un texto que pueda leerse en códigos matemáticos o biomédicos. No es el "otro" que brinda origen, provisión o servicios. Tampoco es madre, enfermera ni esclava; la naturaleza no es una matriz, ni un recurso, ni una herramienta para la reproducción del hombre (*ibid*: 122).

Hay una equiparación, no inocente, entre naturaleza y mujer (y un uso de "hombre" que no es sinónimo de "humano"). Ambas en posición de tutela, como posesión, sin voz, sin derecho a explicarse, siempre en relación con otro (de preferencia masculino) y para su cuidado. La naturaleza ha sido "feminizada" entendido esto como que ha sido abusada y considerada sólo en términos de "herramienta de reproducción" (incubadora). De ahí el salto que hace Haraway al proponer un proyecto feminista que considera las afrentas del hombre-blanco-heterosexual no sólo contra los de su especie sino contra su entorno también.

Haraway, Butler y Preciado. Un análisis comparativo de sus proyectos

Es importante hacer un paréntesis que nos permita entender con mayor detalle las especificidades del proyecto de Donna Haraway en comparación con los de otras dos escritoras que han tenido relevancia en el contexto feminista o estudios de género y que enarbolan teorizaciones enmarcadas en el cuerpo: Judith Butler y Beatriz Preciado.[2] La relevancia y pertinencia de esta comparación, radica en que las tres han posicionado al cuerpo en sus reflexiones, pero no de

2 Se le llamará así, pues las referencias que se hacen pertenecen a libros que escribió cuando aún se hacía llamar así.

una manera inocente, sino como potencialidad de cambio hacia mundos-otros que permitan sociedades incluyentes.

El cyborg y el cuerpo farmacopornográfico son proyectos que permiten pensar la dominación de manera encarnada. ¿Por qué estas dos figuras son revolucionarias en nuestra sociedad occidentalizada? Porque se posicionan, el primero desde la SF haciendo un borramiento de los límites entre lo humano, los dispositivos mecánicos y lo animal, y por lo tanto del género. El cyborg como proyecto para una sociedad posgenérica (o a-genérica). Un intento "blasfematorio" y metafórico de pensarnos no sólo desde cuerpos con marcadores sexo-genitales distintos sino desde la mezcla en la que los tres elementos predominantes en la actualidad se fusionen y por lo tanto no reine uno sobre los otros. Y el segundo es un proyecto que no trata de crear, por decirlo de algún modo, desde la nada una nueva conceptualización del cuerpo, sus funciones, sus límites y componentes sino de abrazar los elementos ya presentes en un acto subversivo. El cuerpo farmacopornográfico es producto del "tercer capitalismo": "caliente, psicotrópico y punk" (Preciado, 2008: 25) que está enfrascado (literal) en los anaqueles de las farmacias y los consultorios. Si Foucault (1999) analiza el proceso que configura a las identidades sexuales a partir de prácticas en vista de la conformación del biopoder y del dispositivo de sexualidad, Beatriz Preciado propone analizar a las nuevas subjetividades a partir del consumo de fármacos y de pornografía, entendiéndolas desde el gran auge que tienen estas dos industrias en las últimas décadas. En este sentido es que Preciado nos declara en una época pos-fordista: el farmacopornismo tiene una "nueva economía dominada por la industria de la píldora, por la lógica masturbatoria y por la cadena de excitación-frustración en la que ésta se apoya. La industria farmacopornográfica es el oro blanco y viscoso, el polvo cristalino del capitalismo postfordista" (2008: 31), dicho de otro modo, estamos viviendo nuevas maneras de sujeción. Ya no es solamente la mujer histérica y el niño masturbador, ahora también tenemos las subjetividades Prozac y Ritalin. El cuerpo es cercado desde su propio interior: las secreciones. Esa es la idea, asumirnos como individuos marcados por subjetividades que se afianzan ya no en certezas externas y a futuros sino en componentes químicos que consumimos para compensar las "carencias" de producción de nuestro organismo.

Por otro lado están las reflexiones de Judith Butler que se tejen en la línea de pensar al cuerpo como algo que se construye significativamente en lo social

siendo la materialidad biológica el anclaje que permite encarnar los sistemas hegemónicos de dominación.[3] Esto llevó a que se estableciera un diálogo con Haraway en sus libros por la comprensión del cuerpo como ente biológico-social:

> Escribí que a los organismos los construyen actores determinados y siempre colectivos en tiempos y espacios particulares como objetos de conocimiento mediante las prácticas continuamente cambiantes del discurso científico. Analicemos más detenidamente esta afirmación con la ayuda del concepto de aparato de producción corporal. Los organismos son encarnaciones biológicas; en tanto entidades técnico-naturales, no son plantas, animales, protistos, etc. Pre-existentes con fronteras ya determinadas y a la espera del instrumento adecuado que los inscriba correctamente. Los organismos emergen en un proceso discursivo. La biología es un discurso, no el mundo viviente en sí (1999: 124).

Esta idea se encuentra ya en el texto de Butler *Cuerpos que importan* cuando explica lo de las oraciones pre-escriptivas; la lectura que se hace de genitales en recién nacidos y es traducida binariamente a un género: niña o niño, nada tiene que ver con el mundo viviente, es un proceso discursivo de la biología que a su vez es fruto de un pensamiento-cultura determinado y sirve para justificarla. Un acto recursivo. Si bien es cierto que la postura de Butler no va en el sentido de una reconfiguración revolucionaria del cuerpo, sin sus aportes no hubiera sido posible que otras investigadoras encontraran "terreno fértil" para sus

---

3 Butler en su libro *Cuerpos que importan*, desarrolla la idea de que el sexo-género no es algo "natural", sino completamente una construcción social que se amarra aun antes del nacimiento del niño gracias a las técnicas de representación intrauterina. Es decir, que el hecho de que un niño contenga una genitalidad que nosotros asignamos como "femenina" (vulva/útero) o "masculina" (pene/testículos) no conlleva ningún tipo de esencia en la criatura, muy por el contrario, somos "nosotros" (los que lo esperamos) los que vamos creando un ideal del niño en relación con esta genitalidad. Es por esto que la autora enuncia que las frases "Es niño" "Es niña" no son descriptiva pues no están describiendo, y muy por el contrario son pre-escriptivas porque marcan lo que debe llegar a ser. El lenguaje como una primera pauta que permite nominar la diferencia en la que el sistema de género se encarama.

pensamientos, tal es el caso de Haraway, quien por sus conocimientos es ciencias "duras" y su compromiso con el feminismo da un paso más allá (hacia lo que algunos determinan como "radical") y se propone un análisis no sólo de cómo es que las ciencias, al servicio de una ideología, configuran cuerpos, sino las mismas bases de esas ciencias que se enunciaban como "objetivas" al grado de colapsarlas al cuestionar la neutralidad del sujeto-cognoscente y desenmascararlo como uno que no da cabida a la multiplicidad.

Esto último se liga puntualmente con la estrategia de Haraway de analizar a los inapropiados/bles desde su materialidad pues siendo bióloga y feminista entiende que la dominación no es algo que se manifiesta sólo en el discurso, sino que esta ciencia encuentra un anclaje material para la dominación, el cuerpo:

> Los cuerpos, siempre específicos radical e históricamente, y siempre vivos, tienen un tipo diferente de especificidad y efectividad; y, por tanto, requieren una intervención y un compromiso de diferente tipo. [...] Los cuerpos como objetos de conocimiento son nudos generativos semiótico-materiales. Sus fronteras se materializan en la interacción social entre humanos y no humanos, incluidas las máquinas y otros instrumentos que median los intercambios en interfaces cruciales y que funcionan como delegados de las funciones y propósitos de otros actores. Los "objetos", al igual que los cuerpos, no preexisten como tales. De manera similar, la "naturaleza" no puede preexistir como tal, pero su existencia tampoco es ideológica (*idem.*).

Pensar en el cuerpo sí, desde la materialidad, pero no dando por hecha su existencia tal como lo dictamina la biología y otras ciencias, permite hacer un movimiento epistémico que se acomoda en un peligroso punto ciego en el debate de cuerpo como construcción o realidad. Este debate tiene implicaciones mayores, pues es punto de anclaje para las posturas que consideran que la homosexualidad es algo social, mental o cerebral; que la condición de mujer está dado en químicas cerebrales y en la posesión de cierta genitalidad y no es un rol social anclado en el performance; que lo "trans" se deba a que las personas tienen el cerebro de un "género" y el cuerpo de otro; entre muchos otros que se resume no sólo a la situación de si los fenómenos de la vida humana son de orden social o biológico, sino a que lo que convierte al humano en tal está escrito en su material genético o en su entramado simbólico.

Un acercamiento al cyborg y la importancia de la sf

Para Haraway es evidente que la construcción del cuerpo en tanto herramienta con sus limitantes no está dada *per se* pero tampoco atribuye esto a que sólo la ciencia interviene en su moldeado. Considera que lo que vemos en las sociedades contemporáneas (aplicado casi a cualquier época) está regulado por distintos agentes que posibilitan la constitución de una corpo-realidad tempo-ro-espacialmente situada, que da cuenta no sólo de los agentes hegemónicos sino de los elementos que se consideran fundamentales:

> Los distintos cuerpos biológicos rivales emergen de la intersección de la investigación biológica, el trabajo literario y la publicación; de las prácticas médicas y de otras prácticas empresariales; de las producciones culturales de todo tipo, incluidas las metáforas y narrativas disponibles; y de la tecnología, como en el caso de las tecnologías de visualización que presentan células T asesinas intensamente coloreadas y fotografías íntimas de los fetos en desarrollo en los libros de papel satinado, y en informes científicos (*ibid*.: 124-125).

Siempre con un tono irónico o burlesco, la autora nos presenta críticas que podrían pensarse irreales si no conociéramos "el vientre del monstruo global-local" que nos gesta. Tal vez esta es una de las razones por las cuales sus argumentaciones con este tono, que debe quedar claro que se limitan prácticamente las que tienen que ver con temas más sociales y no con sus análisis en primatología, no han tenido mucho eco pues no es fácil dar ese brinco que permita percibir, y más allá de eso analizar, las dinámicas de dominación que se elaboran teniendo al discurso científico al centro, de ahí la importancia de situarse (e identificarse) con los oprimidos y elaborar desde ahí un proyecto transformador para un mundo más equitativo; un esfuerzo intelectual por eliminar la discriminación sexista, clasista y racista:

> Si las narrativas patriarcales occidentales dijeron que el cuerpo físico es producto del primer nacimiento, mientras que el hombre era el producto del segundo nacimiento heliotrópico, quizá una alegoría feminista diferencial y difractaria podría hacer a los "otros inapropiados/bles" emerger de un tercer nacimiento en el mundo sf llamado en otra parte –un lugar construido sobre modelos de interferencia– (*ibid*.: 126).

El proyecto de Haraway no puede ser entendido sin la centralidad que tiene la SF, que puede ser traducido de múltiples maneras y de hecho hace referencia a muchas cosas, sin embargo, hay un elemento recurrente en este concepto y sirve como base al cyborg. La SF hace alusión a los elementos constitutivos de la ciencia ficción, la transformación del mundo a partir de avances tecnológico-científicos que a la vez cambian la manera de concebir el mundo. Para la autora, la SF es la piedra angular de la reflexión para mundos otros, en los que los inapropiados/bles pueden subsanar las desigualdades. Aquí la relevancia del cyborg, posible por la SF, que mueve el entendimiento de lo humano pero a la vez se configura como un no-lugar (en términos de Augé):

> La figura del cyborg –construida en el límite de la ciencia, y el mito, de lo humano y la máquina– representa el profundo compromiso de Haraway con la idea de pensar el feminismo a través de los contaminados campos de la tecnociencia, los cuerpos, el poder y el placer que parcialmente estructuran las posibilidades de las políticas radicales contemporáneas (Orr, 1991: 33).

El cyborg como intento de pensar al mundo como mundo-otro debe ser tomado más como una figura retórica que como una literalidad. No considero, y nunca he leído tampoco que Haraway lo defienda así, que en realidad podamos aspirar a la idea del cyborg al estilo puramente SF como sí lo es *Terminator* o todos los personajes que la autora trae a colación en sus análisis sobre el cruce del proyecto feminista y el cine. El cyborg es poderoso no como un boceto a futuro sino por las preguntas que nos obliga a hacernos y a hacer a nuestras sociedades. Pero ¿por qué un cyborg y no un unicornio? Porque el cyborg sí nos permite situarnos en una realidad plagada de avances, de cruces entre humano y máquina que se tratan de ocultar al no percibir a las máquinas, ni a la naturaleza, a la misma altura. Es decir, Haraway nos obliga a "bajarnos del pedestal" y no considerarnos superiores a los elementos circundantes pues una mezcla de este tipo sólo puede darse entre iguales. En este entendido hay un rescate de su proyecto mayor de luchar contra el clasismo, el racismo y el sexismo. ¿Qué podrían importar esto si estamos ya equiparando a elementos a los que ni siquiera los consideramos sensibles? Para explicar esto quisiera recurrir a las películas de SF que tanto adora Haraway: ¿qué pasa cuando la especie humana se enfrenta

a una amenaza extraterrestre?[4] Pensemos en cintas de lo más variadas como *El día de la independencia*, *La guerra de los mundos* o *Reinado de fuego* (ésta no tiene extraterrestres pero se trata a los dragones como tales), ante amenazas-elementos externos, los grupos humanos que en otros contextos podrían ser considerados "enemigos" o con intereses "divergentes" se aglutinan bajo una misma bandera que es la salvación de la especie sin importar lengua, raza, condición socioeconómica o (sólo discursivamente) género. Bueno, pues el cyborg operaría de manera similar pero sin el tono amenazante al estilo de la gran pantalla, sino de simple toma de conciencia. Aceptar que ya hemos incorporado elementos no-humanos a nuestra humanidad debería hacernos dar ese paso que dejara de dar importancia a estas condiciones, pues, si ya hemos aceptado, implícitamente al menos, como semejantes a estos componentes de distintos órdenes, las diferencias de "raza", género y clase son nimiedades.

Es en este sentido que podemos entender al cyborg más como un proyecto reflexivo que como un proyecto-a-llevarse-a-cabo, su primer objetivo es generar preguntas incómodas que nos obliguen a mirarnos con ojos de extrañeza y a desterrar incongruencias, las más que se puedan al menos.

La centralidad del cuerpo en el proyecto de Haraway

Teniendo ya dibujado al cyborg, quisiera hacer un movimiento para analizar a detalle la centralidad que juega el cuerpo en las reflexiones de Haraway pues no están desconectadas de su tesis epistemológica general sobre los conocimientos situados. Volvamos un poco a esto, el marco que delimita el pensamiento de la autora puede enunciarse en la necesidad de poner en contexto el conocimiento y anclarlo en subjetividades precisas que le dan cuerpo y voz, es decir, una humanización del conocimiento en detrimento de la "objetividad" (esa que se proclama más allá del hombre [masculino] y su agenda política) para poder hablar de conocimientos múltiples y compaginables (pensemos en algo como un rompecabezas en 3D pero del que no tenemos una idea clara de dónde embonarán las piezas, sino que los sujetos que los están "armando" contribuyen cada uno desde el lugar de la mesa en la que están a elaborar la figura). Un ejemplo burdo

[4] Que hay que decir es una de las líneas argumentativas principales de este género cinematográfico.

de las implicaciones de esto sería: lo que yo percibo como mujer, de cierta clase, edad, con cierto acceso al sistema educativo, de salud y justicia, con un bagaje cultural específico y una historia familiar y religiosa que puede estar compartida por otras, no debe plantearse como lo que todas las mujeres en el país perciben. Extrapolando esto al ámbito de las ciencias, cuestionaría conocimientos altamente sofisticados como el embarazo, tema que por cierto es tratado por Haraway, donde la voz principal ya no pertenecería al médico, sujeto completamente externo al estado de la mujer, sino que se tendría que hacer una revisión de los supuestos que sustentan la intervención del médico poniendo su opinión a la par con las de otros instruidos en el campo (pensemos en las parteras y otras figuras ayudan a las mujeres durante el parto).

El cuerpo es un constructo social y cultural en un espacio-tiempo que es regido por ideas, normas, valores, instituciones y organizaciones. "El sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado, hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte" (Haraway, 1995: 324). La visualización es el mejor ejemplo de ello, los instrumentos ópticos modifican al sujeto en la medida que modifica la concepción de su cuerpo. Decir que el hombre se reconstruye a sí mismo por medio de sus nuevas herramientas es un error; el hombre (blanco-hetero-eurocéntrico) reconstruye a partir de 'sus' herramientas el entorno. Movimiento epistémico que no deja lugar a la mujer preñada, mujer que se conceptualiza a sí misma como un ente vacío-lleno y desvinculado.[5] En la actualidad estamos acostumbrados a mirar imágenes del universo, de nuestros intestinos o de rostros al otro lado del mundo (rostros inapropiables o rostros dominados), en algunos casos, éstas vienen con la intención de conectar en otros casos, muy particularmente, de desconectar. La mujer a fuerza de las nuevas técnicas hospitalarias se ve relegada de su proceso reproductivo en el sentido que necesita de una tecnología de visualización para saber qué "pasa" dentro de ella. Ella ya no está conectada con su cuerpo, ella ya no reconoce a su cuerpo como propio, debe auxiliarse de "un especialista" que se lo traduzca. La representación es aquí un concepto clave pues la efectividad de la representación está basada en los procesos del distanciamien-

5 Esto ha sido mayormente tratado por la psicología de la mujer y del embarazo en la que explican que durante todo el proceso existe esta confrontación entre el feto y la mujer por ocupar su cuerpo ligado a la ansiedad de la espera y el temor al parto.

to; en el momento que surgen tecnologías que hacen que alguien "externo" (al proceso reproductivo) pueda tener mayor conocimiento, vinculación y representación con el feto, que la misma mujer que lo alimenta, hace que éste sea situado fuera de sus nexos y de los discursos de la corporeidad femenina, el feto aun antes de salir de ella ya es un individuo que es representado por una institución social distinta. La mujer es desautorizada como representante, como madre. En palabras de Haraway:

> La mujer embarazada y la población local son los menos capacitados para "hablar por" objetos como los jaguares o los fetos porque se los reconstruye discursivamente como seres con "intereses" opuestos. Ni la mujer ni el feto, ni el indio kayapó son actores en el drama de la representación (1999: 138).

Las regiones cerradas (en el sentido de pertenecer a un conocimiento plenamente femenino, pues sólo las mujeres paren) de los cuerpos preñados ahora son de pleno dominio de los aparatos de visualización biomédica donde la mujer como ente activo no tiene cabida.

En este entendido, la centralidad del cuerpo en el pensamiento de Haraway se justifica en su consideración de que la teoría es encarnada y no otra cosa, es decir, hablamos desde el cuerpo porque somos cuerpo e intentar negar esto y hacer una división cartesiana no es más que un error que ayuda al mantenimiento de mitos como el de objetividad/subjetividad y a pensar al conocimiento como universal, unívoco e incuestionable. Para la autora es importante hacer una revisión a conciencia de las implicaciones que tienen las nuevas tecnologías en la producción de sujetos-subjetividades:

> Para Haraway, las tecnologías del cuerpo que producen el sujeto moderno se están haciendo cada vez más débiles y se están sustituyendo gradualmente por tecnologías de un orden completamente diferente. Los límites que proveen la infraestructura de las configuraciones modernas de poder y conocimiento, y hacen posible imaginar una desmarcación entre yo y lo otro, se están desdibujando y disolviendo. En su lugar están emergiendo nuevos tipos de límites fluidos e imprecisos (si aún podemos llamarlos límites), que rompen los dualismos modernos entre el yo y lo otro, idealismo y materialismo, mente y cuerpo, humano y animal. [...] Nuevos límites, genuinamente posmodernos, que procuran la infraestructura necesaria para la emergencia

> de nuevas configuraciones postmodernas de poder/saber y de nuevos "sujetos" postmodernos. Sin duda alguna, en el momento en que las tecnologías cibernéticas de poder comienzan a actuar sobre y a penetrar en los cuerpos de las personas, empieza a generar nuevos tipos de subjetividades y nuevos tipos de organismos: organismos cibernéticos, cyborgs (Arditi, 1991: 11-12).

Es decir, el difuminamiento de las distinciones del yo y lo otro es lo que ha permitido la incorporación de elementos no-humanos a nuestra corpo-realidad, pensemos como ejemplo simple de ello al exocerebro de Bartra (2007); hemos delegado a aparatos tecnológicos la función de recordar datos indispensables para nuestro cotidiano. Ya no memorizamos números o direcciones; tenemos agendas electrónicas y chinchetas en sitios a los que queremos ir gracias a mapas virtuales que incluso nos muestran nuestro recorrido. Las nuevas generaciones ya no "toman apuntes" de dictados o de notas en los pizarrones o en proyecciones, para qué si pueden grabar las clases/conferencias o fotografiar diagramas y resúmenes. Dependemos, y por lo tanto confiamos más en/de nuestros gadgets que en nuestra memoria. Este borramiento de límites puede rastrearse más allá del ámbito corporal. Bauman en su serie "líquida" nos presenta un panorama de difuminamientos vinculativos; Zizek nos habla de identidades "descafeinadas", tal vez estos son producto de una mala comprensión del fenómeno, pues como Haraway ya postulaba antes, las tecnologías del cuerpo que antes daban unidad al sujeto se están debilitando, lo que implicaría que nuevas lógicas estén ya operando. Los avances tecnológicos han afectado la manera en que concebimos nuestro entorno y a nosotros mismos; un trastrocamiento de la realidad:

El tópico feminista de las "visiones desde algún sitio" pide, según Haraway, una re-visión simultánea del "objeto" de conocimiento no como un recurso pasivo para el yo/ojo cognoscente y dominador, sino como un agente activo complicado en la producción de la realidad. Contra el empirismo reductivista y los supuestos de las ciencias capitalista-patriarcal-blanca, Haraway reconfigura el objeto de conocimiento con la imagen juguetona del coyote/estafador. Extraído del repertorio de imágenes de los nativos americanos, el coyote es un objeto activamente real pero seductoramente resbaladizo –capaz de sorprender, retroceder o resistir los intentos de saber de un "sabedor" (Orr, 1991: 40).

Tal vez parte del esparcimiento del pensamiento de Haraway se deba a las figuras explicativas que emplea, tanto el cyborg como el coyote son elementos que no se trae aisladamente sino que usa toda la carga simbólica que los gestaron, por un lado la SF y por otro las culturas nativas de América. Tal vez esto es parte de su "fama"; dar reconocimiento y respeto a esos otros inapropiados/bles, verse identificada con ellos pero sin hablar por ellos. Esa es una de las características más notable de esta autora; la congruencia, dar con ese "espacio" en el que puede señalar las faltas cometidas contra otros pero sin cometer el mismo error de usurpar su voz. En todo momento es consciente de que no-es una mujer kayapo o un jaguar pero eso no impide poder alzar la voz por las faltas. Esto es el conocimiento situado. No es sólo hablar desde-su-lugar, se trata de señalar cuando hay partes que no han sido invitadas al debate y que son indispensables para entender la complejidad del entramado social. Este es un punto a favor de Haraway y podría decirse en contra de Preciado, quien no hace evidente una reflexión sobre su cuerpo farmacopornográfico con el tamiz de clase. El cuerpo que ella anuncia como el cuerpo de este "tercer capitalismo punk" es un cuerpo burgués que puede darse ese lujo y puede definirse y leerse desde fórmulas químicas, "padecimientos" mentales y deseos solitarios. Ese cuerpo tan de "vanguardia" había ya sido desmenuzado por Haraway desde el dispositivo científico:

> El poder del lenguaje biomédico –con sus artefactos increíbles, sus imágenes, sus arquitecturas, sus formas sociales y sus tecnologías– para dar forma a la desigual experiencia de la enfermedad y de la muerte de millones de personas en un hecho social que se deriva de continuos procesos sociales heterogéneos. El poder de la biomedicina y de la biotecnología es constantemente reproducido, ya que, si no, cesaría de existir. Este poder no es algo fijo o permanente, inmerso en plástico y preparado para ser puesto en laminillas y observado al microscopio por el historiador o el crítico. La autoridad cultural y material de las reproducciones biomédicas de cuerpos y de "yoes" es más vulnerable, más dinámico más evasivo y más poderoso que eso (1991: 348-349).

Este es el mecanismo que opera a (y en) los cuerpos farmacopornográficos (burgueses) de Preciado. Por un lado la pornografía está sirviendo en el sentido de que está saturando los discursos no-hegemónicos sobre el tema para, de esa manera, dar eco a la hegemonía. El cuerpo farmacopornográfico es cons-

truido desde estos dos flancos de ilusión. Y aquí la palabra clave es “ilusión”, si es cierto que estamos viviendo un tercer capitalismo, entonces tenemos que tener en cuenta que el cuerpo farmacopornográfico es un cuerpo de clase. Un cuerpo “privilegiado” por su “poder” adquisitivo. Para devenir subjetividad farmacopornográfica se debe pagar una cuota, ya sea en recetas médicas o en suscripciones a canales que transmitan pornografía (tanto en televisión como en internet). Se encuentra atravesados por el capital, está siendo regulado por las farmacéuticas y las hormonas sintéticas que consume. Y en lo tocante a la pornografía, los cuerpos y prácticas que se movilizan son modelos para regular la *potentia guadendi*. En otras palabras, los cuerpos farmacopornográficos no están transgrediendo pues se colocan y se mueven dentro de los marcos que el dispositivo de sexualidad ha establecido para ellos.

Haraway, por otro lado, nos invita a pensar al cuerpo en retrospectiva:

> Los cuerpos, por lo tanto, no nacen, son fabricados. Han sido completamente desnaturalizados como signo, contexto y tiempo. Los cuerpos de finales del siglo xx no crecen de los principios internos armónicos teorizados en el romanticismo, ni son descubiertos en los terrenos del realismo y del modernismo. Una no nace mujer, dijo correctamente Simone de Beauvoir. Al campo epistemológico-político de la postmodernidad le tocó responder, en un co-texto, al texto de Beauvoir: uno no nace organismo. Los organismos son fabricados, son constructos de una especie de mundo cambiante. Las construcciones de los límites de un organismo, el trabajo de los discursos de la inmunología, son poderosos mediadores de las experiencias de enfermedades y de muerte para los seres industriales y postindustriales (Orr, 1991: 357).

La contemporaneidad está marcada por el surgimiento de técnicas y aparatos de visualización[6] en el área biomédica (ecógrafos, endoscopios, fibroscopios, laparoscopio, rayos x, fluoroscopio, tomografía axial computarizada,

---

[6] Con esto no quiero decir que la visualización surja con estos aparatos, sino que estos aparatos han venido a construir otro tipo de visualizaciones. La visualización es una representación y el *homo sapiens*, como ser social, el primer lugar que estructura simbólicamente es a él mismo, a él-cuerpo. Las pinturas rupestres son un ejemplo de ello. Ya hay una simbólica corporal que posibilita que se plasmen.

tomografía por emisión de positrones, etc.) que han dado al discurso médico hegemónico el dominio sobre el cuerpo con "evidencia irrefutable". Dichas tecnologías han modificado la manera en que percibimos al cuerpo, al sujeto y a su perdurabilidad: "los espacios internos del cuerpo biomédico son zonas centrales de contiendas tecnocientíficas, es decir, de la ciencia como cultura en un marco a-moderno de naturaleza social" (Haraway, 1999: 148), el cuerpo contemporáneo se está armando con los resultados de análisis y por imágenes "de su interior".

El cyborg de Haraway es parte de un proyecto mayor, como ella lo nomina, de "un esfuerzo blasfematorio destinado a construir un irónico mito político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo" (Orr, 1991: 251) que ante todo intenta poner las pautas para pensar a la humanidad desde lo impensable: desde la hibridación humano-máquina-animal (en parte realidad y en parte ficción) y, por lo tanto, desde lo posgenérico: "no tiene relaciones con la bisexualidad, ni con la simbiosis preedípica, ni con el trabajo no alienado u otras seducciones propias de la totalidad orgánica, mediante una apropiación final de todos los poderes de las partes en favor de una unidad mayor" (*ibid*.: 255). El cyborg es un inapropiable, está hecho para trascenderlo todo, para situarse más allá de los cuerpos marcados pero sin olvidar su carga y determinantes.

Conclusiones

La gran apuesta de Haraway está en concebir al cuerpo no sólo como un espacio marcado sino como campo de batalla y resistencia. El cuerpo como potencial no en búsqueda de llegar a cuadrar con los estándares del cuerpo-blanco-masculino-heterosexual (o su objeto de deseo) sino en la toma de espacio para-habitar. Cuerpos abanderados bajo el escudo del cyborg que implica abrirse a elementos-otros pasando por alto las diferencias pero situando sus conocimientos. La obra de Haraway podría ser tomada como un ejercicio de reflexividad original que mueve los centros de comprensión del ser humano. Su proyecto humanístico y epistemológico general nos invita a realizar un cuestionamiento no-amigable con las concepciones más elementales de nuestra identificación como pares y a abrirnos a posibilidades otras de relacionarnos con los otros y nosotros mismos. Su invitación no es instalarnos chips o prótesis, o usar partes de animal en cirugías; su invitación puede ser resumida en reflexionar nuestra

condición de entes ya fusionados que nos ayudaría a lidiar de mejor, o al menos más honestamente, con el mundo (entendido como humano y no-humano) en un proyecto feminista (humanista) en pro del respeto.

Bibliografía

Arditi, J. (1991). Analítica de la postmodernidad. Donna Haraway (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Cátedra, pp. 8-19.

Bartra, R. (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de Cultura Económica-Pretextos.

Bauman, Z. (2010). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós SAICF.

Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad*. Vol. I. Madrid: Siglo XXI Editores.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Cátedra.

— (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, núm 30, pp. 122-163.

Orr, J. (1991). ¿Feminismo o ciencia ficción? Donna Haraway (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer, Cátedra, pp. 32-51.

Preciado, B. (2002). *Manifiesto contrasexual*. España: Opera Prima.

— (2008). *Testo Yonqui*. España: Espasa Calpe.

[XV]

El pensamiento como desacato: o ¿quién diantres es Jacques Rancière?

▲

*J. Igor Israel González Aguirre**

Para comenzar esta intervención quiero colocar sobre la mesa de discusión dos preguntas que desde mi perspectiva resultan fundamentales: 1. ¿Quién diantres es Jacques Rancière?;[1] y 2. ¿Por qué es importante que hablemos hoy de sus ideas, en un contexto en el que se nos convoca a repensar la teoría social y a sus artífices?

Para responder a la primera de estas interrogantes podríamos recurrir, en principio, a las coordenadas objetivas más o menos sabidas por todos: Rancière es un argelino-francés de alrededor de 75 años; profesor emérito de la Universidad de París VIII y de la European Graduate School, en donde imparte clases de estética y política; autor de una treintena de libros que comienzan con el legendario *La parole ouvrière,* escrito allá por 1976, en coautoría con Alain Faure, y que trazan el desarrollo de su línea de pensamiento hasta su producción más reciente en francés, la cual se titula *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*, publicado en 2014. Y así, un largo etcétera.

También, a modo de respuesta a aquella primera interrogante, sería posible recurrir a otra línea argumental, quizá menos conocida, la cual sitúa a Jacques Rancière como uno de cuando menos cuatro filósofos que han tomado como punto de partida una crítica severa a las ideas de Louis Althusser. Esto les ha permitido desarrollar, a cada uno, una particular teoría de algo que bien podríamos denominar como *subjetividad política.* Por supuesto, aparte de Rancière y su

* Profesor investigador del Departamento de Estudios sobre Movimientos Sociales de la Universidad de Guadalajara. @jiigonzaleza

[1] Debo la lucidísima pregunta con la que abro esta intervención al texto de Wolters (2013), que apareció en *Critical-Theory.com.*

noción de la *mésentante* o el desacuerdo, me refiero a la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau; a la teoría de la *egaliberté*, de Etienne Balibar, y a la perspectiva de Alain Badiou en términos de lo que éste plantea como acontecimiento. Debo aclarar que no es gratuito que mencione los nombres de estos autores en el marco de este (con)texto. Por el contrario, la intención consiste, más bien, en sugerir la posibilidad de establecer un diálogo entre esta especie de *cuatro fantásticos* y, sobre todo, de asumir el riesgo de discutir con ellos, aunque sea a patadas y echando espuma por la boca. Estoy seguro de que una lectura detenida de las principales obras de estos personajes permitiría, por ejemplo, comprender que paradójicamente y desde una mirada crítica, el rostro político del capitalismo contemporáneo es, nada más y nada menos, que el de la pos-política. Afirmar lo anterior implica un cambio paradigmático de amplia envergadura. Es precisamente en este proyecto en el que se han embarcado los autores mencionados.

Hasta aquí, todo bien. Con el desglose de las coordenadas objetivas que circunscriben el universo de Rancière y sus contemporáneos pareciera que éste es una figura más de la constelación de estrellas del pensamiento social contemporáneo. Sin embargo, en los párrafos anteriores pueden encontrarse dos claves de lectura sutiles que nos ofrecen una buena brújula para identificar el norte de los alcances del pensamiento rancièreano. La primera clave radica en los autores junto a los que este francés de rostro adusto es situado. Esta pequeña constelación conformada por Badiou, Balibar y Laclau –sin dejar de lado al entrañable Slavoj Žižek, por supuesto–, han hecho de la reflexión, de la ironía y del desencanto, un acto político sumamente peligroso para el *status quo*. Sin duda, pensar es un arma, y estos señores han alcanzado un nivel destacado en esta actividad. La otra clave de lectura se encuentra en la segunda pregunta que se plantea al principio, a partir de la cual puede dotarse de relevancia al pensamiento de Rancière. Las posibles respuestas a esta interrogante dimensionan el trabajo realizado por el francés que hoy provoca esta intervención.

Desde esta perspectiva, es posible aseverar que fiel a su origen francófono, Rancière es el epítome del anti-intelectual contemporáneo. Sabemos, porque ya lo dijimos, que es profesor emérito en prestigiosas universidades. Ahora corresponde reconocer que también es dueño de un pensamiento vital, valiente y poderoso, de raigambre marxista (por lo menos en sus orígenes), que invita a reinventar, entre otras cosas, aspectos que usualmente son como mojoneras inamovibles, tales como la política, la igualdad, la democracia, etc. Más adelante,

si el espacio de lo permite, podríamos profundizar en aspectos concretos derivados de las ideas de este personaje, utilísimo, por ejemplo, para comprender la potencia de las movilizaciones sociales de nuestros días. Por el momento baste decir que una de las grandes fortalezas del pensamiento rancièreano consiste en generar condiciones de posibilidad para emancipar la imaginación de la sociedad, en términos tanto de los lugares y mecanismos a través de los que se manifiesta el cambio social; como de la multiplicidad de actores que gestionan dicho cambio, así como de los diversos niveles en los que éste opera.

No está de más aclarar que en ocasiones, muchas, los argumentos de Rancière se nos presentan como una niebla un tanto densa y críptica. Pero una vez que uno logra atravesar la bruma, y entabla un diálogo con Rancière encuentra argumentos para discutir en torno a nuestro habitar en el centro de la contingencia; para reflexionar alrededor de la arquitectura de la subjetividad como un proceso altamente politizado; para comprender la emergencia de los nuevos lugares en donde se condensa la política y, en última instancia, para incidir en la ampliación de las posibilidades de lo político. Si el pensamiento es un arma, las rupturas que éste produce permiten, a su vez, desujetar al sujeto y postularlo como un actor fundamental de sí mismo y de los otros; de lo Otro. Así de poderoso es el instrumental conceptual rancièreano, que en el plano teórico más amplio bien podría situarse dentro de lo que se conoce genéricamente como enfoques centrados en el actor.

Veamos, en consecuencia, algunos ejemplos más concretos del pensamiento de Rancière. Sin duda, una pieza clave en su arsenal es: la dimensión política. Uno de los cimientos del pensamiento político de este alumno destacado de Althusser se encuentra en lo que él denomina como *la distribución de lo sensible*. Desde esta perspectiva, de manera tradicional, la política es asociada con un imaginario compuesto por figuras emblemáticas como *el Estado de derecho, los partidos políticos, los procesos electorales*, etc. Dicho de otro modo, las miradas estrechas y ortodoxas de la filosofía y la teoría políticas se han encargado de particularizar lo político, y reducirlo a su dimensión burocrático-administrativa. Han confundido estructura con coyuntura. Ante esto, Rancière ha optado por seguir una ruta distinta. Para ello ha propuesto pensar la política como el proceso a través del que algo se hace visible o se invisibiliza en el plano de lo social; como un mecanismo mediante el que se delimita lo que vale la pena replicar y lo que es preciso eliminar.

Es justo con base en el proceso de *distribución de lo sensible* que se configura un orden social específico, y se dota de sentido a lo público. Rancière aprovecha este mecanismo para efectuar una distinción crucial para su trabajo: *la police*,[2] por un lado; y la política, por el otro. El dispositivo a partir del que se configura un orden instituido es *la police*. La política es, en consecuencia, la aparición del actor que irrumpe y perturba lo instituido, es decir, que apuesta por poner en suspenso la configuración del orden establecido. Llevado hasta sus últimas consecuencias, y por decirlo à la Giorgio Agamben, la policía en este contexto es el poder de decidir sobre la vida y sobre la muerte; por ende se encuentra anclado en el sistema como tal. La política en consecuencia es el pensamiento que deviene en acción, se erige como instituyente, vociferación irredenta que clama a toda costa su lugar en el mundo y, por ende, se coloca en el plano del actor, de su agencia. ¿Dialéctica entre lo establecido y lo contingente, entre el actor y el sistema?

Lo anterior pone de relieve la insuficiencia de miradas estrechas que reducen lo político a las coyunturas electorales, a su dimensión formalmente instituida. Si uno está de acuerdo con la perspectiva de Rancière puede decir también que el proceso a través del que se configura el mapa de lo sensible, ergo, la política, es más lo que irrumpe (lo instituyente) que lo que está dado (lo instituido). Esta idea, simple en apariencia, resulta devastadora para el canon más ortodoxo: traslada el núcleo de la política al lugar natural que le corresponde (ya no es más un campo del dominio de unos cuantos iniciados), al ámbito de lo cotidiano; al plano de la arquitectura de la subjetividad. Más aún, como ya lo he dicho en otros lados: la subjetividad se politiza en la medida en que lo político se subjetiva.

Lo anterior abre un universo de posibilidades analíticas que puede resultar bastante productivo, puesto que rompe con una noción cerrada y estática del campo político.[3] Así, junto con Rancière, puede aseverarse algo que para algunos aquí sonará como una "blasfemia": más allá de las luchas sostenidas entre

---

2 Utilizo el galicismo porque el término no cuenta con una traducción adecuada al español.

3 En este punto vale la pena mencionar que puede observarse una distancia fundamental entre una concepción habermasiana/liberal y la perspectiva propuesta por Rancière. En particular, con respecto al argumento del filósofo alemán que plantea que la política, consiste básicamente en un debate racional entre diversos intereses.

grupos de interés preestablecidos, o clases sociales, las verdaderas batallas políticas surgen cuando aquellos que están excluidos buscan hacer valer su identidad, es decir, buscan lograr que sus voces se escuchen, y ocupen un lugar en el mundo. Visto así, la verdadera política es una lucha que se entabla entre el orden social establecido y la parte excluida que quiere ser escuchada, es decir, *la parte de los sin parte* (Rancière *dixit*). Si pensar es un arma, decir lo que se piensa y sostenerlo con argumentos es el acto político por excelencia.

Ahora bien, en el plano de las coordenadas establecidas por Rancière (sobre todo en *El desacuerdo*, traducido al español en 1996), destacan dos conceptos fundamentales que se tensionan de manera constante: la violencia simbólica y su anverso, el potencial emancipatorio. De este modo, puede decirse que la distribución de lo sensible en tanto novedosa concepción de la política es más que un impulso democrático en el sentido tradicional del término. En lugar de concebirla como un régimen como tal, la democracia es vista por Rancière a manera de ruptura con la lógica del *arkhe*, es decir, con la realidad que nos es heredada como incuestionable: la democracia como desprendimiento del mandato que dicta el *deber ser:* todos somos iguales en el plano de la ciudadanía (aunque sólo sea en apariencia, por lo menos en la versión liberal de la democracia). Es a partir de esta ruptura que emerge un tipo de sujeto particular. La arquitectura de la subjetividad es, en consecuencia, un proyecto altamente politizado y transformador. La política no es una sustancia inmutable, por el contrario, todo posicionamiento del sujeto frente a aquello que lo interpela es político. La subjetivación es, pues, una perturbación, el eje, el centro ausente de la ontología política, como lo sugiere Žižek.

En este contexto, bajo la perspectiva de Rancière, lo democrático aludiría a una redistribución de lo sensible, a una reconfiguración del modo en que la verdad y el conocimiento son asignados, por decirlo à la Foucault. En el plano político lo anterior remite al modo en que se organizan los poderes y se estipulan las funciones sociales; al modo en que se define lo que forma parte de la sociedad y lo que ha de ser excluido, silenciado y/o desaparecido. Rancière, como ya se dijo, denomina lo anterior como *police*. En este sentido, se ejerce una violencia simbólica fundamental: es el amo, el supuesto dueño del saber, el que necesita al esclavo para existir, y no a la inversa. En *El maestro ignorante* (2007), lo anterior queda más claro. Así, cuando Rancière se cuela a las aulas concluye que las prácticas pedagógicas impositivas y represivas a partir de las que se configura un

modelo educativo "bancario" suponen un estudiante incapaz y pasivo que sólo está en el aula para recibir información de parte del profesor. Las instituciones producen sujetos. Rancière pone antención en la necesidad de desujetarlos: la incapacidad del estudiante no radica en éste, sino que es impuesta de manera violenta por el maestro. Antes de buscar transmitir conocimientos, todo maestro, dice nuestro adusto francés, debería comenzar por reconocer, primero, su propia ignorancia. De ahí no es complicado trasladar este razonamiento al campo político como tal. La política no alude necesariamente al proceso de gobernar, sino al acto a través del que los sujetos intentan interrumpir dicho proceso (en tanto precepto establecido). Si la *police* configura un orden, la política lo desestructura. Si la *police* es el tren de la historia que marcha imparable, la política es el dinamitero que hace estallar las vías. En fin, el potencial emancipatorio de esta perspectiva, de la política, es devastador, puesto que atenta contra el núcleo mismo alrededor del que se entreteje la realidad misma. Pensar es un arma, no cabe duda.

Hasta aquí hemos discutido acerca de la dimensión política del pensamiento de Rancière. Pero éste no se agota ahí. Para terminar esta intervención, no está de más señalar que otro de los cimientos de dicho pensamiento se sitúa en el plano de lo estético, sobre todo en el campo del arte. Por supuesto, indagar lo anterior está por fuera de los límites de este texto. No obstante, para esta apretadísima revisión sí resulta pertinente explorar los vasos comunicantes entre la dimensión ética y la dimensión estética que se extienden por todo el pensamiento rancièreano. Es precisamente la política, entendida como la distribución y la redistribución de lo sensible, la que permite efectuar este vínculo. Esto es así porque la configuración de un orden sociopolítico específico está anclada en la postulación de una imagen igualmente específica de la sociedad, en la disputa por aquello que está permitido decir, por aquello que vale la pena hacer visible.

No es descabellado entonces afirmar que, llevando el argumento hasta sus últimas consecuencias, puede plantearse que en nuestros días ha operado un desplazamiento significativo en el campo político, y uno de los núcleos de éste se ha trasladado, sin duda, del plano real al plano simbólico. Pensar es un arma performativa que permite incidir en la construcción de los sentidos y los significados que, por decirlo así, circulan en la esfera pública. La ética y la estética convergen. La filosofía y la intervención social tienden puentes que buscan irrumpir en el orden del mundo, e intervenir sobre aquello que es visible y sobre

lo que ha de adquirir tal estatus; o sobre lo que puede decir-se. Emergen, pues, nuevas condiciones de posibilidad para la política frente a la *police*. La estética es ética y viceversa.

En fin, para terminar resulta pertinente reconocer que situar el trabajo de Rancière en un campo específico de la producción académica del saber es una tarea que resulta, por lo menos, infructuosa. Desde la cantidad de temáticas que discute hasta los abordajes en los que éste se involucra hacen que sea impráctico –e inútil– cualquier tentativa clasificatoria. Más bien, para decirlo junto con Badiou, el pensamiento rancièreano transcurre entre la filosofía y la historia, entre la filosofía y la política, entre la ética y la estética. Todo ello al mismo tiempo. Así pues, hay que reconocer que Rancière habita el espacio ambiguo y liminal que existe entre el documental y la ficción, por utilizar una metáfora cinematográfica. Este francés inclasificable predica con el ejemplo y escribe, pues, desde el descontento, pero también desde el disenso y la indisciplina en tanto actos políticos y performativos en sí mismos. No cabe duda: Rancière es un pensador que cree firmemente en el pensamiento como desacato.

Bibliografía

Rancière, J. (2001). Ten theses on politics. *Theory & Event*, vol. 5, núm. 3. Disponible en: www.critical-theory.com/who-the-fuck-is-jacques-ranciere/; www.egs.edu/faculty/jacques-ranciere/articles/ten-thesis-on-politics/ .

— (2006). *El odio a la democracia*. Argentina: Amorrortu. El original en francés fue publicado en el año 2000.

— (2011). *En los bordes de lo político*. Argentina: La Cebra. El original en francés fue publicado en 1998.

Wolters, E. (2013). Who the fuck is Jacques Rancière. *Critical Theory.* Disponible en: www.critical-theory.com/who-the-fuck-is-jacques-ranciere/.

Žižek, S. (1999). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología poítica*. Argentina: Paidós.

[XVI]

Manuel Castells: la heterodoxia al servicio de la sociología crítica

▲

*Pablo Arredondo Ramírez**

Capturar y analizar la obra de un pensador como Manuel Castells en el espacio de unas cuantas páginas no sólo resulta imposible sino ingenuo. Se trata de un científico social contemporáneo (y por tanto, inconcluso), cuya trayectoria y obra es de tal bastedad que la sola lectura de su currículum o de la bibliografía que reseña sus trabajos sería suficiente para agotar el espacio de este acotado ensayo.

Se trata, como todos sabemos, de uno de los autores más citados en la actualidad de acuerdo con el *Social Science Citation Index*, tanto por lo que concierne al área de las ciencias sociales como al campo específico de la comunicación.

El análisis de la importancia y trascendencia de Manuel Castells, un académico en activo y con una muy considerable productividad, está todavía por realizarse, aunque es menester recordar que algunos intentos han sido llevados a la práctica. Ejemplo de ello, es la extensa discusión sobre la producción académica de Castells, integrada en tres volúmenes por Frank Webster y Basil Dimitriou (2003), también la compilación reseñada por Ida Susser (2001) o la edición abordada críticamente por Jan A. G. M van Dijk (2001), aún antes de la aparición de textos clave como el dedicado al poder y a la comunicación, y otros tantos más.

Por ello, insisto, resulta infructuosa una síntesis justa, y en la medida de lo posible crítica, de la obra del pensador español en un espacio como el que ocupa esta reseña analítica. En ese sentido, las siguientes líneas sólo pretenden apuntar algunos ejes potenciales de lectura, claves de interpretación podría decirse, de ciertos textos del autor de marras, que dan cuenta de la originalidad y la pertinencia de su

* Profesor investigador del Departamento de Estudios de la Comunicación Social y director del Instituto de Investigaciones en Innovación y Gobernanza del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

pensamiento. Un pensamiento que puede calificarse como heterodoxo y en cierto sentido ecléctico, en tanto que está alimentado por una diversidad de posturas teóricas y metodológicas, hiladas a partir de la comprensión de las fuerzas y dinámicas que explican el desarrollo y el cambio social en el mundo actual.

Arrojo, pues, las siguientes conjeturas respecto a ciertos ejes clave que atraviesan y alimentan la extensa obra de Manuel Castells.

Pensamiento integral

El pensamiento de Castells es ante todo holístico, haciendo honor a la tradición marxista en la que abrevó en sus inicios, en los años sesenta, cuando irrumpió en los debates de la academia crítica a partir de sus estudios sobre los problemas sociológicos urbanos. Desde entonces, los postulados de su obra buscan amalgamar e interrelacionar la multiplicidad de elementos que dan cuenta de la sociedad, su estructura de poder, sus manifestaciones culturales y su desarrollo económico. Y sobre todo, busca interpretar el sentido de la sociedad contemporánea, arriesgando la hipótesis de la emergencia de una nueva etapa del desarrollo histórico, la de la sociedad red-informacional. De su punto de partida como sociólogo de la "cuestión urbana" transita hacia el complejo análisis del capitalismo contemporáneo, global, de sus rasgos y de las estructuras que lo sostienen.

Sin duda, la trilogía dedicada a *La era de la información* materializa el ideal de ese análisis integrador. Recorre lo mismo el desarrollo de las bases tecnológicas y económicas, que las transformaciones del mercado laboral, la conformación espacial de los centros urbanos, la irrupción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y las implicaciones espacio-temporales de las mismas. Se adentra en la dimensión identitaria, en la transformación de las estructuras familiares, el declive del patriarcado y el desarrollo de nuevos movimientos sociales anclados a luchas simbólicas (el ecologismo, el feminismo, el movimiento gay, las reivindicaciones de las "minorías" étnicas, etcétera). Concentra baterías en el análisis del papel del Estado en el escenario de la globalización, cuestiona y analiza los dilemas de la democracia, su crisis y el papel de los medios en los juegos del poder. Aborda el derrumbe del llamado "socialismo real", la conformación de proyectos multinacionales como la Unión Europea, la trascendencia del Pacífico como nuevo eje del capitalismo mundial, la globalización del crimen organizado, el fenómeno expansivo de la pobreza y las diversas

formas de exclusión social y de marginalidad. Un recorrido exhaustivo que le tomó poco más de una década integrar, y que fue escrito en circunstancias personales que llevaban el sello de la adversidad.

Se trata de una obra de pretensiones mayores, pero como él mismo ha confesado, no enciclopédica. Antes bien, corresponde a una manera de aproximarse al conocimiento de lo que el mismo sociólogo ha referido como "la génesis de un nuevo mundo" que irrumpe por la convergencia de tres procesos históricos independientes: la revolución de la tecnología de la información, la crisis económica del capitalismo y del estatismo, y el surgimiento de movimientos sociales de nuevo cuño. Una aproximación que se nutre de una incontable cantidad de fuentes de información y que dialoga y debate con muy disímiles corrientes de pensamiento.

La aproximación integradora, holística, no es la única huella del pensamiento de izquierda que se trasluce en Castells. Ante todo está su empeño por escudriñar el desarrollo del capitalismo contemporáneo, con sus crisis, sus contradicciones y sus restructuraciones, recurriendo a marcos conceptuales y a metodologías de investigación que se alejan de cualquier ortodoxia, incluyendo la de inspiración marxista. Castells integra lo conveniente al igual que rebate lo impertinente. Las clases sociales existen, pero no son el "motor de la historia"; el modo de producción se asume como una forma de caracterizar la extracción del valor, pero el valor no es sólo el producto del capital en su versión clásica; el experimento soviético no fue en modo alguno la construcción del socialismo sino del estatismo (un modo de apropiación del excedente equiparable al capitalismo); el mundo de las identidades culturales no es simplemente un reflejo ideológico de las estructuras dominantes; el desarrollo tecnológico es central para comprender el desarrollo de las fuerzas productivas, etcétera.

El espíritu holístico de la aproximación teórica de Castells bien podría estar sintetizada en una expresión acuñada por él mismo: "...las sociedades están organizadas en torno a procesos humanos estructurados por relaciones de *producción*, *experiencia* y *poder* determinadas históricamente". Y en escudriñar tales relaciones pone su empeño en la magna obra.

Apuesta empírica

El referente empírico ha sido un sello de su trayectoria como investigador. Lejos del "teoricismo" que impregna ciertas posturas sociológicas, Castells

abrazó desde sus inicios como científico social el principio metodológico de la apuesta empírica; es decir, de confrontar y poner a prueba las hipótesis derivadas de sus marcos iniciales de interpretación. Por ello, no es extraño encontrar en prácticamente todas sus obras (propias y colaborativas) información abundante (documental, estadística e histórica) sobre la que construye el análisis específico y confronta los postulados teóricos iniciales. Lejos del "empirismo abstracto" de ciertas corrientes de las ciencias sociales estadounidenses, el sociólogo Castells se inclina por arriesgar la solvencia de los conceptos de cara a la realidad observada.

Por otra parte, sus obras están alimentadas por conceptos y posturas no siempre compatibles con corrientes de pensamiento uniformes. Su aproximación se nutre, como el mismo lo ha insinuado y reconocido, de un espíritu relativamente ecléctico pero coherente: "...reconozco debidamente los conceptos que tomo de otros cuando llega el caso de utilizarlos como herramientas en mis análisis específicos".

Informacionalismo

Entre las innovaciones conceptuales de Castells, su idea del *modo de desarrollo* resulta una de las fundamentales. Se trata de un concepto complementario al concepto central de la teoría económica marxista del *modo de producción* (mismo que remite al modo dominante de apropiación social del excedente); una forma novedosa de *dibujar* las variantes que conforman distintas caras de un mismo fenómeno: en este caso, el capitalismo. Así, el *informacionalismo* en tanto *modo de desarrollo* deviene, dentro de la conceptualización de Castells, en la expresión más reciente del desarrollo capitalista. Es la superación del industrialismo. De acuerdo con el autor, el *informacionalismo* "indica el atributo de una forma específica de organización social en la que la generación, el procesamiento y la transmisión de la información se convierten en las fuentes fundamentales de la productividad y el poder, debido a las nuevas condiciones tecnológicas que surgen en este periodo histórico". El *informacionalismo* se distingue por el papel que juegan la información y el conocimiento como insumos fundamentales para la generación de valor en el capitalismo, así como el acceso y sostenimiento del poder.

Junto al concepto de *modo de desarrollo*, la idea de la *sociedad red* y sus consecuentes implicaciones, como "el espacio de los flujos" *vis a vis* "el espacio de

los lugares" y la idea del "tiempo virtual" y de la flexibilidad, constituye un eje central de la visión teórica del sociólogo peninsular. La teoría de redes no es, en modo alguno, una aportación original de Castells (derivada, en cierta medida, de la ingeniería y de algún tipo de pensamiento sociológico y humanístico anterior), como tampoco lo es la aproximación a los flujos como indicadores del cambio y el desarrollo social.

Sin embargo, Castells estructura un planteamiento que permite vislumbrar y analizar a la sociedad en conjunto (su economía, sus estructuras de poder y las manifestaciones simbólicas de la misma), a partir del concepto mismo de red. Se puede decir que el pensador innova vinculando la sociología con representaciones surgidas de la ingeniería, de la antropología y de ciertas aproximaciones, previas, de las ciencias sociales.

En la medida en que la red es la estructura fundamental de la organización social exige un análisis de la realidad partiendo de nuevas categorías y postulados. La identificación de los nodos, el sentido de los flujos, la organización reticular y la versatilidad de la estructura. En fin, un modelo de análisis y de interpretación que supera postulados tradicionales como la verticalidad de las estructuras de poder o el centralismo como eje de los procesos de producción, y que en momentos roza con la filosofía al abordar fenómenos como el espacio y el tiempo en la sociedad red.

Continuidad y cambio

Castells es un sociólogo formado originalmente en el derecho y en la economía, en Barcelona y en París. En sus propias palabras, es un sociólogo urbano que se desarrolló por accidente. Un estudiante universitario anarquista exiliado de la España franquista que encontró en la sociología la disciplina más próxima a sus inquietudes de cambio político, según su propia confesión. Un académico que reconoce la influencia y el apoyo inicial de pensadores como Alain Touraine y Nicos Poulantzas. Un científico social que, por un lado, incursionó en los seminarios y debates teóricos del marxismo estructuralista francés de los años setenta (con Althusser como figura paradigmática) y, por otro, fue arrojado por su propio mentor intelectual (Touraine), a desarrollar investigación de corte empírico en los barrios de París. Es un académico que arrancó analizando la distribución espacial de las industrias de alta tecnología en la "ciudad luz",

para continuar observando y teorizando sobre el desarrollo de los movimientos sociales urbanos, tanto en escenarios del mundo desarrollado como en los del mundo periférico. Todo ello para configurar y abordar el fenómeno de la "ciudad informacional" y las redes sociales de indignación en el capitalismo global. La ciudad y los movimientos urbanos constituyen un objeto de estudio inseparable y constante en la obra de Castells.

En otras palabras, Manuel Castells no rompe con los objetos de estudio con los que se inició en las ciencias sociales. Pero los ha reformulado y en esa misma medida los ha superado. El desarrollo urbano y los movimientos sociales se mantienen como ejes clave de su análisis, sólo que en sus obras recientes aparecen integrados al marco de análisis que guía su obra: la sociedad red y el informacionalismo. La ciudad ahora es global, se conforma a manera de nodo y forma parte de un entramado mundial por el que fluye la información estratégica, las finanzas y las decisiones de las élites poderosas. La ciudad global, en palabras del propio autor, "está formada por fragmentos de ciudades alrededor del mundo, incluyendo a los centros financieros del mundo en desarrollo". Conceptos como el "centro" y la "periferia" (propios de la teoría de la dependencia, con la cual también tuvo contacto inicialmente gracias a su estrecha relación con Fernando Henrique Cardoso) son transformados y superados a la luz de una teoría que considera a la organización en red como el punto de partida para el análisis. Las redes no tienen centro y, por tanto, tampoco periferia, se componen de nodos interconectados a través de flujos. Y si bien no todos los nodos tienen la misma importancia en la red, la jerarquización existe pero lejos de una visión que presume la verticalidad como eje de operación. Espacialmente, las regiones y localidades están integradas, aunque sea de manera desigual o marginal, en redes globales que operan en tiempo real. La organización dominante es reticular y dinámica. Las redes mutan, se transforman y hasta pueden extinguirse por la capacidad o incapacidad para sobrevivir en un mundo de conexiones múltiples y de objetivos en competencia y conflicto.

En ese complejo entramado de interacciones globales desarrolladas por el capitalismo subsisten grandes sectores de población excluidos de todo tipo de oportunidad para acceder y competir en el informacionalismo imperante. A la par de un capitalismo renovado se multiplica la marginalidad social, la polarización y la exclusión de grandes capas de población en el orbe. El Tercer Mundo con su referente geográfico se desvanece en el nuevo escenario informacional

pero es suplantado por el Cuarto Mundo, "compuesto por múltiples agujeros negros de exclusión social a lo largo del planeta". El capitalismo informacional no pierde la esencia del capitalismo original: explotación y marginalidad.

Con todo, es menester señalar que Castells ha emprendido esfuerzos por reconceptualizar la idea de desarrollo en el mundo informacional a partir de estudios de caso particulares. Esos empeños se han enfocado a sopesar el modo de operación del informacionalismo en escenarios sociales tan aparentemente disímiles como Finlandia, Estados Unidos, la Unión Europea, China y ciertos países de África y América Latina. Análisis de realidades específicas cuyo objetivo ha sido desvelar las articulaciones entre el desarrollo informacional y el desarrollo humano de conglomerados sociales con diferentes niveles de bienestar y con el fin último de empatar la dignidad humana con el desarrollo.

Movimientos sociales

Por otra parte, uno de los objetos de estudio imprescindibles en la obra de Castells son los movimientos sociales. Ellos constituyen una manifestación incuestionable de las pulsiones de cambio social en la sociedad red. Es decir, son un motor de cambio, generadores de cultura y de valores. Y por eso, son y han sido objeto imprescindible de estudio. El sociólogo asume el conflicto como una fuerza social ineludible. En la actualidad, sostiene Castells, los movimientos sociales son fuerzas potenciadas por las tecnologías de la información y la comunicación y dependen de su capacidad de operación en la lógica reticular. Están atados en más de un sentido a causas identitarias o a valores que apuntan a la calidad de vida, más que a su cantidad. Rebasan la dimensión del mero economicismo o del conflicto de clase, para incorporar la identidad y el mundo de los valores como factores nodales de los movimientos sociales contemporáneos.

La identidad, el sentido de ser y de pertenecer, es a fin de cuentas esa fuerza que se opone a la avalancha homogeneizadora de la globalización. Es el otro polo de una tensión que atraviesa sociedades, economías, sistemas políticos y desde luego culturas, como bien lo establece al arrancar su obra más acabada: "Nuestras sociedades se estructuran cada vez más en torno a una oposición bipolar entre la red y el yo".

Pero, como en otras cuestiones, Castells también pone en tela de juicio la bondad de los movimientos sociales, *per se*, y la predeterminación positiva de

sus consecuencias históricas, y así cuestiona la idea del desarrollo lineal del progreso abrazada tanto por el liberalismo como por el marxismo.

Tecnología y sociedad

Desarrollo e innovación tecnológica son dos conceptos, y dos realidades, imprescindibles en el análisis del sociólogo español. Fuera de cualquier visión determinista, Manuel Castells considera el factor tecnológico como un elemento central para comprender las transformaciones del capitalismo contemporáneo. Desde su apreciación el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, y en particular el concerniente a internet, fueron piezas claves para facilitar las reformas de un sistema económico que observaba síntomas críticos en su funcionamiento desde la década de los setenta. La revolución de la tecnología de la información fue la palanca que revitalizó al capitalismo de fin de siglo, al tiempo que fue el factor que determinó el derrumbe del estatismo soviético: "...el estatismo soviético fracasó [...] en buena parte debido a su incapacidad para asimilar y utilizar los principios del informacionalismo encarnados en las nuevas tecnologías de la información..." (1999: 39).

Así pues, la sociedad red sustenta su viabilidad gracias al desarrollo de internet y de innovaciones tecnológicas paralelas y convergentes (biotecnología, nanotecnología y demás). El desarrollo de las tecnologías aludidas y los procesos que las hicieron factibles son, entonces, un importante foco de estudio para dar cuenta de las condiciones específicas que dieron pie a un cambio en el modo de desarrollo imperante en el capitalismo global. *La galaxia internet* es un texto que profundiza en el análisis de los factores que le dieron vida a una tecnología que revolucionaría las comunicaciones en el mundo y que facilitaría la gestión global y flexible de las organizaciones. Un medio de comunicación que pese a sus orígenes de naturaleza bélica fue apropiado por los innovadores libertarios del *Silicon Valley* y expandido a una velocidad sin precedente en la historia. Un medio novedoso que además de sustentar a la sociedad red en más de un sentido ha puesto en jaque a las "viejas" formas de comunicar y está abriendo la puerta para la articulación de expresiones sociales no vistas con anterioridad.

Pero la visión de Castells sobre la innovación y los cambios tecnológicos se aparta radicalmente de las posturas apologistas, de la futurología de consumo popular. Por el contrario, para el autor la tecnología es ante todo una expresión

de la sociedad, de su complejidad y de sus contradicciones. Las mentes innovadoras cultivadas en un contexto propicio son determinantes para empujar el desarrollo tecnológico pero no son suficientes. Factores como la intervención del Estado a través de políticas propulsoras o, en su caso, inhibidoras resultan esenciales para comprender la dinámica del cambio tecnológico. La tecnología como manifestación de las "fuerzas productivas" depende, también, de las relaciones de poder y de su traducción en el mundo de las políticas públicas.

Poder y comunicación

Sin proceder del campo disciplinar de la comunicología, Manuel Castells se ha convertido en un referente ineludible dentro del mismo. No en vano una de sus adscripciones institucionales en la actualidad se ubica en la prestigiosa Escuela *Annemberg* de Comunicaciones en el sur de California. El abordaje desarrollado por el sociólogo con relación a las articulaciones entre poder político y comunicación ha refrendado la importancia de los estudios que por décadas se han llevado a cabo en el área de la economía política de la comunicación y de la comunicación política. Su interés por la materia ha sido tal que no bastaron los capítulos dedicados al desarrollo e implicaciones comunicológicas, políticas y económicas de las nuevas expresiones mediáticas en la trilogía de *La era de la información* (capítulo 5 del volumen I y capítulo 6 del volumen II), sino que ha debido expandir y ahondar en detalle la problemática en otra obra de magnitud considerable: *Comunicación y poder*.

La pertinencia del análisis académico elaborado por Castells en el campo de la comunicación y el poder ha ayudado a refrescar, y entre el mundo académico de lengua hispana, a posicionar planteamientos relativamente alejados de ciertas tradiciones no anglosajonas. Tal es el caso de la discusión en torno al establecimiento de agendas informativas y, sobre todo, el relativo a la función de enmarcado (*framing*) implícito en las prácticas de la producción y consumo noticioso e informativo. Más aún, el autor se ha atrevido a abordar el problema del poder mediático recurriendo a un término espinoso para los comunicólogos contemporáneos: la manipulación mental. Sin duda, su apuesta es arriesgada e intrépida, pero no por eso impertinente. Para ello ha incursionado en el mundo de las neurociencias, en los complejos procesos del pensamiento y de la construcción de nuestras representaciones y de los procesos a través de los cuales "enmarcamos"

la realidad. No cabe duda que al incursionar en la dimensión neurológica Castells abre un campo de debate y de investigación sobre los efectos cognitivos y emotivos vinculados con la exposición mediática. Una apuesta adicional a las varias que ha arriesgado en su trayectoria.

A pesar del acucioso repaso analítico de una gran gama de académicos identificados en el área de la comunicología, el sociólogo ha obviado las aportaciones de otros tantos autores relevantes en tal campo disciplinar. Entre ellos, por ejemplo, las del desaparecido George Gerbner (pieza clave del espacio universitario en el que ahora se adscribe el propio Castells –*The Annemberg School of Communications*), cuyas aportaciones relativas a la influencia mediática sobre las audiencias a través de su conocido "análisis del cultivo" fueron objeto de múltiples discusiones y análisis entre los años setenta y ochenta. Se trata de un paradigma de investigación que anticipó algunas de las conclusiones del mismo Castells: a saber, las audiencias son potencialmente manipulables a partir de las emociones, y entre éstas la vinculada con el temor resulta ser la más poderosa.

Como sea, Castells propone un esquema de análisis del extenso y complejo escenario mediático en la sociedad: contempla las dinámicas de integración (vertical y horizontal) y de concentración de las empresas de comunicación en el mundo, y se adentra en el estudio de las políticas liberalizadoras que, desde los años ochenta, permitieron la edificación de un escenario de las comunicaciones doblegado a la lógica del capitalismo monopólico reformado. Reflexiona y analiza la política del escándalo, uno de los fenómenos político-mediáticos más generalizados. Se adentra en el debate neurológico sobre los potenciales efectos de los medios en las audiencias; y pone a prueba sus propias hipótesis por medio del análisis de realidades como la intervención estadounidense en Irak y la campaña de Obama por la presidencia de los Estados Unidos. Siempre ajustado a los postulados de su teoría sobre el poder en la sociedad red.

El poder… siempre el poder

El tema central, el objeto principal de estudio para el sociólogo catalán es y ha sido, en sus propias palabras, el poder en la sociedad. Desentrañar sus formas de operación y de manifestación ha sido el propósito de la extensa obra que ha desarrollado a lo largo de casi cinco décadas. Al estructurar su marco de análisis sobre el poder, Castells no ha dudado –fiel a su espíritu heterodoxo– en conjugar

definiciones y postulados que como él mismo señala conforman un ejercicio ecléctico intelectual. De Weber hasta Foucault, pasando por Gramsci, Parsons, Habermas, Touraine y Giddens, entre otros, Castells construye el marco que le permite interpretar el complejo fenómeno del poder en la sociedad red. Un fenómeno "relacional", como él mismo lo ha establecido. Las manifestaciones y estrategias del poder y del contrapoder. En tal sentido, su apuesta principal para desvelar el fenómeno en el mundo contemporáneo se ubica, precisamente, en el campo de la comunicación mediada y, sobre todo, en el que concierne a las redes de información y de comunicación.

La praxis

Por último, pero no por ello menos relevante, es necesario señalar que comprometido con la generación de conocimiento y con la comprensión de la realidad social, por medio de esfuerzos académicos rigurosos, Castells no ignora ni olvida una praxis política en la que se formó desde sus años del primer exilio en el emblemático París del 68. Sin confundir academia con participación política, el sociólogo no sólo contempla con detalle los movimientos sociales más visibles de la actualidad, sino que en la medida de lo posible se suma a ellos. Basta con observar, por ejemplo, su intervención durante los días en que los indignados españoles salieron a las plazas para manifestar su inconformidad con la crisis económica global que estalló en 2008.

Así, todo apunta a que Manuel Castells es un académico no sólo interdisciplinario sino multidimensional. Un personaje movido por el interés de comprender el mundo complejo y cambiante, y en el fondo, por aportar su grano de arena para la transformación del mismo (tesis XI sobre Feuerbach). Cosas de la sociología contemporánea.

Bibliografía

Castells, M. (1974). *La cuestión urbana.* México: Siglo XXI Editores.
— (1995). La ciudad informacional. *Tecnologías de la información. Reestructuración económica y proceso urbano-regional*. Madrid: Alianza Editorial.
— (1999). *La era de la información*. Vol. I: La sociedad red, vol. II: El poder de la identidad y vol. III: Fin de milenio. México: Siglo XXI Editores.

— (2003). *La galaxia internet*. Barcelona: Editorial Debolsillo.
— (2006). *La sociedad red: una visión global*. Madrid: Alianza Editorial.
— *et al*. (2007). *Mobile communications and society*. Cambridge: The MIT Press.
— (2009). *Comunicación y poder.* Madrid: Alianza Editorial.
— (2012). Redes de indignación y esperanza. *Los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza Editorial.
— (2015). Enredados para la libertad. Movimientos sociales en la era de internet. Rafael Sandoval, ed. *Pensar desde la resistencia anticapitalista y la autonomía*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-CIESAS-Cátedra Jorge Alonso.
Ince, M. y M. Castells (2013). *Conversations with Manuel Castells.* Cambridge: Polity Press.
Susser, I., ed. (2001). *La sociología urbana de Manuel Castells.* Madrid: Alianza Editorial.
Van Dijk, J. A. G. M (2001). The one-dimensional network society of Manuel Castells. *Chornicle World*. Disponible en: www.chroincleworld.org.
Webster, F. y B. Dimitru (2003). *Manuel Castells*. Vol. I: Marxism, France and "the urban question" to "the city and the grassroots"; vol. II y vol. III: From de informational city to the information age. Londres: Sage Publications.
Webster, F. (2006). *Theories of information society.* Oxon: Routledge.

[XVII]

Una aproximación al pensamiento de Carlo Ginzburg

▲

*Rosa Vesta López Taylor**

Carlo Ginzburg es un historiador italiano nacido en Turín (1939) y doctorado en Filosofía y Letras por la Universidad de Pisa (1961). Cuenta con numerosos ensayos sobre teoría y métodos de la historia, que son originales, audaces y con cierto alcance transdisciplinar (Anderson, 2014). Su obra es considerada favorablemente entre quienes analizan las tendencias historiográficas actuales (Iggers, 1998; Tucker, 2004; Harowitz, 2005; Berkhofer, 1997, 2008) y alguno de sus libros se convirtió en un éxito de ventas con traducciones a varios idiomas.

El propósito en este texto es presentar las principales categorías de análisis historiográfico que elabora y utiliza Carlo Ginzburg, así como los argumentos con que sostiene los procedimientos para trabajar vestigios del pasado (documentos, imágenes, objetos). Esto hace del todo necesario un recorrido por sus obras y una comparación entre ellas que ayude a reconocer las herramientas teórico-metodológicas que usa, sus temas de estudio, así como la recepción (y en ocasiones simplificación) de sus ideas. Esto serviría para entender su amplia acogida entre historiadores y la atención por parte de los científicos sociales.

Me parece que podemos identificar tres preocupaciones centrales que han dado sentido a su trabajo y donde se ha concentrado, además, la atención de colegas historiadores y otros estudiosos de lo social:

- El *paradigma indiciario* y la *anomalía*
- La *microhistoria* y el análisis *morfológico*
- De la *prueba* a la *evidencia histórica*, la *narrativa* y el *extrañamiento*

* Profesora investigadora del Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara.

Mi interés es poner en evidencia las propuestas de teoría y de método que pueden apreciarse de modo explícito e implícito en sus obras de corte historiográfico. Quizá como le sucede a todo autor, sea o no académico, Ginzburg ha sido objeto de lecturas erróneas hasta cierto punto, exageradas o poco cuidadosas. Vale por eso indicar en cada caso dónde las interpretaciones de sus escritos se alejan demasiado de lo que ha pretendido, según sus propios textos o aclaraciones.

El *paradigma indiciario* y la *anomalía*

Es particularmente en dos trabajos de investigación histórica donde Ginzburg entreteje su propuesta del *paradigma indiciario.* Ambos analizan el fenómeno de la brujería y las creencias religiosas de los siglos XVI y XVII europeos: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* de 1966 (Ginzburg, 2005) y su éxito editorial, *Il formagio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del ´500,* de 1976 (Ginzburg, 1981). La relevancia del primero estriba en que hasta entonces la brujería se estudiaba a partir del fenómeno de la persecución; Ginzburg, en cambio, indagó con atención las creencias y las prácticas culturales que la nutrieron (Shumaker, 1985; Ginzburg, 1991b: 17). A partir de fuentes judiciales de la inquisición, Ginzburg abordó la creencia de un grupo de campesinos de la zona de Friulí (actual Italia) acerca de su participación en batallas nocturnas contra el mal que ponía en riesgo la fertilidad de sus campos. Encontró que para el siglo XVII los inquisidores les abrieron juicios, los indujeron a confesarse que eran brujos y los condenaron por apostasía (Ginzgurg, 2005; Lion, 1981). De ello destacó dos hallazgos: que las prácticas de los *benandanti* se inspiraron en creencias campesinas milenarias y que ellas fueron transformadas en brujería por la interpretación de los inquisidores. También marcó un desafío a las prácticas historiográficas del momento, que exigían la recopilación serial de expedientes (propuesta por *Annales*) o una explicación fundamentada en estructuras sociales (como era moneda corriente entre los marxistas) (Burke, 2006).[1] Además, como una especie de antropólogo sumergido en el pasado, leyó entre

[1] Otras investigaciones tempranas analizan manifestaciones de la fe con procedimientos similares. *V.gr*. El Nicodemismo o *I Constituti* de Pietro Manelfi (Jacobson, 1971).

líneas las fuentes inquisitoriales,[2] y descubrió una peculiar interrelación entre el inquisidor y el acusado y la circularidad de sus creencias, cuestionando con ello la reconocida separación entre cultura popular y cultura de élite (Berkhofer, 2008: 75; Jacobson, 1982). Con ello se abrió una veta para abonar, desde el enfoque histórico, al estudio de los fenómenos culturales.

La otra obra de interés en este apartado es la multicitada *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*; Ginzburg analizó los procesos (Friulí, siglo XVI) por los que un molinero (Menocchio) fue acusado de herejía y mandado a la hoguera. En este caso, observó que en las declaraciones había una mezcla de ideas provenientes de distintas fuentes: de una interpretación personal de textos elaborados en un ámbito docto que habían circulado gracias a la imprenta; de creencias pertenecientes a una tradición oral milenaria que resurgieron a partir del proceso de Reforma; y de las prácticas cotidianas del molinero, de su denuncia a la opresión de la iglesia y de sus aspiraciones de un mundo renovado (Ginzburg, 1981). Pese a algunas críticas (Chiappelli, 1981), la obra fue bien recibida[3] y, con el tiempo, ha llegado a convertirse en un ejemplo ilustre de la *historia de los marginados*, justo por atender a *los de abajo* y dar escucha atenta a las voces de quienes nunca la tuvieron (Serna y Pons, 2000: 24 y 25; Ginzburg, 2003b: 169).[4] No obstante, Ginzburg se ha resistido a que su obra sea clasificada de este modo, pues si bien los aspectos históricos representados por Menocchio eran importantes, no veía la necesidad de crear una contracultura histórica empeñada en la creación de una galería de héroes derrotados (citado por Riiser, 2006: 3; Ginzburg, 2003b: 166). En contra del propio desmarque del autor, hay que decir que si bien lo fundamental no era atender a los *marginados*, el análisis del caso de Menocchio (y de los *benandanti*) puso en evidencia las ventajas analíticas de un acercamiento a las fuentes de sectores populares y

---

2 Esto remitía a los géneros discursivos y las diferentes voces que pueden encontrarse en un único texto (polifonía, poliglosia o heteroglosia), desarrollados por Mikhaíl Bakhtín.

3 Por las posibilidades de trabajo a partir de un expediente histórico, pero también porque refería las formas de apropiación de una forma cultural por un individuo o grupo (Chartier, 1995).

4 Hasta tal punto se ha exagerado esta conexión que se ha sugerido que la condición de judío del autor lo habría motivado a emprender un estudio sobre la persecución religiosa (Abreu *et al.*, 2014: 57).

las implicaciones metodológicas de trabajar "en el margen" de la sociedad; porque es precisamente eso lo que permite observar las tensiones entre la norma y lo que se aleja de ella. Inspirado en dichos estudios, Ginzburg publicó en 1978 *Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales* (1989). En síntesis, dicho paradigma trata del procedimiento mediante el cual se reconstruyen situaciones (relaciones, dinámicas) inmersas en un pasado borroso e inaccesible al investigador; supone que a partir de la observación y recuperación de datos o huellas de calibre menor (secundario) se obtiene un *saber conjetural*, juicios formados a partir de indicios. La crítica no tardó en llegar y en 1980 Ginzburg reunió los puntos clave de la misma: se le cuestionó porque el paradigma lleva a perder el sentido general del proceso histórico (Fortini); por no tratarse de una novedad (Vigetti); porque no puede ser un paradigma al referir una tautología (Levi)[5] y porque responde a una posición ideológica de derecha (Muzzarelli) (Ginzburg, 2003b). En sí mismo resultaba desconcertante que a ciertos historiadores (los de *Annales*) el *paradigma indicial* les pareciera un asunto poco serio, mientras que para algunos físicos les apuntaba algo obvio (*ibid*.: 162).

El tiempo dedicado a demostrar la utilidad del *paradigma indicial* tuvo dos implicaciones importantes: aclarar sus orígenes[6] y, con ello, argumentar más ampliamente a favor de una metodología para investigaciones que no pueden desarrollarse bajo el paradigma galileano. Así, con atención al modelo *indiciario*, Ginzburg bosquejó un procedimiento de indagación histórica sobre temas complejos (como los culturales y, más precisamente, las creencias y comportamientos de ciertos grupos sociales) que constituiría una alternativa ante una

---

[5] En una entrevista, Giovanni Levi sostiene: "Y el paradigma indiciario de Carlo Ginzburg es más una metáfora que otra cosa, porque es una tautología afirmar que trabajamos sobre indicios" (citado en Ríos y Bustamante, 2004: 96).

[6] Ginzburg encontró que el método utilizado por Morelli (1870) para probar la autenticidad de obras de arte mediante la búsqueda de características menos evidentes, tenía algo en común con otros dos procedimientos: el utilizado por el personaje Sherlock Holmes para reconstruir situaciones desconocidas mediante indicios, y con el del psicoanálisis freudiano, que penetra en enigmas con atención a observaciones secundarias de los pacientes. Ginzburg descubrió que todos ellos apelan a la semiótica médica, relacionada con el diagnóstico y el pronóstico de situaciones a partir de indicios (1989: 138-146). Más adelante, hablaré de la relación de dicho paradigma con la inferencia abductiva.

labor historiográfica centrada en la lectura superficial de las fuentes escritas, indiferente al hecho de que su producción responde generalmente a relaciones de fuerza y de poder (2003b: 168).

El modelo *indiciario* parte de que el historiador (como el médico y el detective) no puede apoyarse en el modelo de Galileo pues sus exigencias (cuantificación, experimentación, prueba) son imposibles de cumplir cuando sólo se tiene documentación fragmentada y cuando las preguntas incursionan en el ámbito de lo cultural. La propuesta es recurrir a casos que sean tratados bajo criterios cualitativos, mostrando los rasgos, señales o indicios que arrojen un *saber conjetural* (Ginzburg, 1989)[7] y reparar en que dicho saber trabaja con los casos anómalos, los cuales suelen descartarse en estudios cuantitativos que no le atribuyen un significado especial. La historia de los marginados y la atención a los documentos generados en torno a ellos se impuso como una estrategia metodológica para observar, entre líneas, la *anomalía*, lo que se aparta del patrón e intenta romper la regla, mostrando las tensiones generadas por los que están fuera del orden (herejes, delincuentes, artistas...) y de lo esperado (por la ley, la aprobación social, la racionalidad...). El estudio de la anomalía permitiría una mejor comprensión de las relaciones entre grupos sociales, las formas de poder y de agencia (Ginzburg, 1998).[8] Dialogando con las tesis de Lawrence Stone y Edoardo Grendi (con su "excepcional normal"), Ginzburg añadió que en la distorsión sistemática de la realidad social de las clases subalternas por parte de las dominantes, un expediente verdaderamente excepcional (estadísticamente poco frecuente) podía ser "mucho más revelador que miles de documentos estereotipados" (2003c: 88 y 89).

El modelo indiciario no se ciñó a temas de los marginados: Ginzburg lo llevó a otros ámbitos, como el de la historia del arte, en la que incursionó durante su

---

7 Para Lawrence Stone un análisis cualitativo se presta para el estudio de las élites y el cuantitativo al de amplios sectores sociales. Ginzburg proponía una combinación bajo el estudio prosopográfico y luego el de casos anómalos (2003b: 77-91).

8 Robert Berkhofer (2008: 62) reconoce en los historiadores italianos de la microhistoria –entre los que se encuentra Ginzburg– y los alemanes de la vida cotidiana, un rechazo a los procesos de gran escala y una mejor comprensión de la relación entre estructura y agencia, atendiendo situaciones concretas de vida y formas de experiencia que revelan contradicciones sociales y formas de poder.

estancia en el Instituto Warburg. En indagaciones sobre la obra de Jean Fouquet (Ginzburg, 1996; Chartier, 2000) o Piero della Francesca (Ginzburg, 2000), el paradigma indiciario se constituyó en una alternativa metodológica contra la simplificación de una historia social del arte que se remitiera a establecer conexiones artificiales sobre procesos artísticos y procesos económicos y sociales[9] (Burucúa, 2003: 135).

De la *microhistoria* y de la *morfología*

Según Perry Anderson, después de *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre* se advierte un cambio en la trayectoria de Ginzburg: pareciera que abandona las investigaciones minuciosas para dedicarse al ensayo (2014: 245). A mi ver, dicho estudio muestra ya una tremenda novedad metodológica en su investigación histórica, pese a que la temática permanecía centrada en las creencias y prácticas populares de la Europa moderna, transformadas en brujería por los inquisidores.[10] Dado que el espacio disponible no permite abundar en las particularidades de esta exigente investigación (15 años de manufactura, desplazamientos por archivos de la Europa Central, intensa crítica, entre otros), valga un breve resumen a través de la inquietud que la motivó y del plan de la obra, para pasar de inmediato a las herramientas teóricas y metodológicas utilizadas por el autor. El punto de partida de esa investigación es que el aquelarre se fundamenta en creencias y en ritos que no se inspiran en la Europa del siglo XVI o XVII, sino que tienen un origen lejano del cual se sabía poco. Ginzburg se propuso averiguar por qué los implicados en el aquelarre creían, entre otros elementos, en el vuelo nocturno en éxtasis, en la transformación en animales y

---

[9] Según Burucuá, la presentación del paradigma indiciario que Ginzburg propuso en 1979 como alternativa al método galileano, "no sólo fue colocada bajo la advocación de Aby Warburg desde el epígrafe ("Dios está en lo particular"), sino que tal paradigma es *per se* una forma generalizada y sistemática del método warburguiano" (2003: 127). Para Roger Chartier, Ginzburg intenta reconciliar los métodos de Longhi con los de Warburg (2000: 65).

[10] Según declaraciones de Ginzburg, el tema de la brujería estaba en su agenda desde los 20 años. Pero fue su estancia en el programa sobre religiones populares del Davis Center for Historical Studies de Princeton lo que hizo que se sumergiera en el tema.

en el poder otorgado bajo la práctica de ciertos ritos. También le interesó explicar cómo, paulatinamente, se fue preparando el "terreno" sobre el que los inquisidores pudieron convertir creencias antiquísimas en diabólicas. Comenzando por este punto, la primera parte de su obra narra la persecución que desde el siglo xvi las élites encabezaron contra grupos marginados (judíos, leprosos, moros, pobres). Sin detallar, me remito a una conclusión interesante derivada de lo anterior: bajo la idea del *complot* propagado durante el siglo xiv se fijó la convicción de que estos grupos atentaban contra el orden social; así se generó uno de los prerrequisitos que harían brotar y prosperar, posteriormente, la creencia en el *sabbath* de las brujas (Ginzburg, 1991; Riiser, 2006: 1).

En la segunda parte de *Historia nocturna*, Ginzburg analizó los elementos del aquelarre (en especial la creencia en el vuelo nocturno y la metamorfosis en animales) e indagó sobre su origen. Enfrentado a un conjunto de analogías formales entre mitos y creencias procedentes de diferentes entornos culturales, le fue imposible trabajarlas con las herramientas habituales del historiador, mediante el modelo genético-narrativo (Tarantino, 2013: 126). Por ello, escribe Ginzburg:

> adopté una estrategia expositiva copiada del camino de mi investigación, poniendo la morfología acrónica (una morfología inspirada en Propp y en Wittgenstein) al servicio de la reconstrucción histórico-narrativa. En otras palabras, me serví de la morfología como de una sonda, un instrumento capaz de señalar nexos históricos desconocidos (2009: 136).

Así, haciendo uso de la morfología, logró ordenar y comparar ritos y creencias para pasar "de la morfología a la historia", es decir, a la labor de insertar las observaciones obtenidas dentro del contexto histórico.

En su momento Ginzburg citó textualmente la aseveración de Wittgenstein en cuanto a que:

> la "representación perspicua" era un modelo de presentación de los datos no sólo alternativa sino, implícitamente, superior a la presentación histórica porque: *a*) era menos arbitraria, y *b*) era inmune a hipótesis evolutiva indemostradas (1989: 26 y 27).

No obstante, el historiador italiano no perdió ocasión para afirmar que la reconstrucción morfológica no podía sustituir a la histórica.

Los resultados de *Historia nocturna* son interesantes en sí mismos, pero el objetivo de este texto nos lleva de nuevo a comentar el instrumental teórico y metodológico utilizado. En pocas palabras, la investigación en cuestión significó para Ginzburg un momento clave de ruptura en su trabajo y de definición de su propio sello. Considero que estos fueron algunos de los cambios:

1. Distanciamiento respecto a la idea original del proyecto de *microhistoria*, según la cual "se basa en esencia en la reducción de la escala de observación, en un análisis microscópico y en un estudio intensivo del material documental" (Levi, 1996: 122). En ese sentido, *Historia nocturna* no cumplió con lo anterior,[11] pero llevó a Ginzburg a declarar que había sido como "un experimento con la *dimensión*" en el que combinó simultáneamente una perspectiva micro y macrohistórica (citado en Riiser, 2006: 5).
2. La obra significó para Ginzburg mayor compromiso con sus propias convicciones respecto al quehacer del historiador (mayor presencia de conjeturas, del enfoque transdisciplinar y la toma de riesgos), lo que se tradujo en serias reservas por parte del gremio. Pese a que se ha declarado convencido de que la cronología, pura y simple, es una de las más poderosas armas de que disponen los historiadores (*ibid*.: 2) algunos colegas tildan de poco serios los procedimientos utilizados (*ibid*.: 5).
3. En esta obra Ginzburg trabajó intensamente bajo el patrón de las conjeturas. Ello implicó la adaptación de un estilo de escritura, con capítulos autónomos y parágrafos enumerados con los que (cual diario de antropólogo) el autor compartió al lector no sólo los resultados de la investigación, sino también el proceso de su elaboración.
4. Ginzburg emprendió una revaloración del método comparativo que gracias al uso del análisis morfológico le permitió atender viejos problemas de investigación (*v.gr.* las similitudes entre los *benandanti* y los licántropos de Livonia; o la conexión de mitos y ritos en los que el nacer con el saco amniótico, o padecer cojera, resultaban elementos de distinción simbólica)

[11] Se debe aclarar que Ginzburg nunca ha practicado la microhistoria entendida y presentada por el historiador mexicano Luis González en su obra *Pueblo en vilo.* La microhistoria italiana no entiende la reducción de la escala como un objeto de estudio y considera que en sí mismas, las localidades no deben estudiarse como objetos (Levi, 1996: 123).

(*idem.*). Pero este acento puesto en el procedimiento desvió la atención de la verdadera intención de Ginzburg: regresar como historiador a la particularidad del fenómeno estudiado dotado ya de mejores datos y herramientas para su comprensión.

Historia nocturna no cuenta con el número de traducciones que presume *El queso y los gusanos*; tampoco resulta una obra sencilla para un público no especializado y sembró dudas entre los especialistas. No obstante, constituye una muestra de otras virtudes de un historiador: imaginación y audacia para hacerse de herramientas que contribuyan a abordar preguntas complejas de investigación. Es un ejemplo de lo que Ginzburg (2009) aprendió de los antropólogos y de su capacidad de crítica de otras propuestas influyentes, como las de Lévi-Strauss (Jacobson, 1992) y de otros colegas más cercanos, como los del Davis Center for Historical Studies, en Princeton (Serna y Pons, 2005: 109-144).

La *prueba* y la *evidencia* histórica, la *narrativa* y el *extrañamiento*

Nos equivocaríamos si vemos a Ginzburg como un historiador especializado que pierde de vista el contexto historiográfico general. Por el contrario, ha mostrado que tiene una conciencia aguda de los problemas comunes que enfrenta todo historiador y de cómo su trabajo puede ayudar a enfrentarlos. Afirmado que:

> la historia es siempre un conocimiento indirecto, un saber conjetural, una tarea fundada, sobre todo, en la recolección y la interpretación de indicios [...] La historia equivoca el camino al creer fundar su status de verdad sobre los rigores de cifras y leyes, ya que responde a otro paradigma de conocimiento, que infiere las causas a partir de los efectos y que considera relevantes las diferencias individuales. Esto no quiere decir que la historia sea una fábula. Muy por el contrario, la pregunta que debe hacerse es esta: ¿a condición de qué relatos compuestos a partir de indicios recolectados y cuestionados pueden considerarse figuras posibles de la realidad de la que esos indicios son la huella? A condición de ser plausibles, coherentes y explicativos... (citado por Chartier, 2000: 278).

Esta larga cita muestra, en mi opinión, tres asuntos fundamentales para Ginzburg: 1) el *status de verdad* del conocimiento histórico; 2) el lugar de la *narrativa* en el trabajo del historiador y 3) el *extrañamiento* como condición propicia para la labor historiográfica.

1. Ginzburg insistirá en que el conocimiento histórico no se genera bajo los criterios del paradigma de Galileo, por los que su validez se otorgaría sólo a cambio de la *prueba* dentro de una lógica hipotética-deductiva.[12] Confrontado a fuentes fragmentadas –en las que los documentos deberían abordarse como productos de interrelaciones desequilibradas (1991b: 20-23)–, el historiador cimenta un *saber conjetural* a través de diversas operaciones: atiende rasgos, *indicios* que pudieran mostrar casos fuera de la norma, tensión bajo un estado de cosas de difícil acceso o de un discurso dominante; vincula y analiza *realidades* y contextos (a lo que Ginzburg llama *posibilidades* históricamente determinadas), que finalmente presenta y recrea a través de la *narración histórica* (Ginzburg, 1993; Villa, 1992: 21). Es oportuno reconocer que dicho *conocimiento conjetural* no se sostiene sobre los resultados de inferencias *deductivas* o de tipo *inductivo*, sino de lo que Pierce identificó como *inferencias abductivas*. Ellas suponen que ante un fenómeno complejo (sorpresivo), –cuya causa es altamente problemática– se atiendan diferentes explicaciones y se elija la más plausible, bajo consideraciones teóricas y empíricas pertinentes, con intuición y creatividad (Parri, 2014: 30 y 31). Bajo el actual dominio de las posturas escépticas (posmodernas) según las cuales la *verdad histórica* no debe buscarse ya que siempre es relativa, Ginzburg argumenta su desacuerdo[13] y reitera que el historiador no se recrea entre lo verdadero y lo inventado

---

12 No obstante, como lo indica Ginzburg (1993), el modelo judicial del siglo XIX alteró la práctica del historiador, exigiendo más atención al acontecimiento y a la búsqueda de la prueba.

13 Al respecto, Perry Anderson (2014: 247) se pregunta "¿por qué motivo la epistemología aparece de manera tan destacada en la obra de un historiador que a menudo ha expresado su aversión a los sistemas intelectuales? Una posible respuesta podría ser: para rechazar el peligro de caer en un escepticismo que podría abrir el paso a la negación del judeocidio".

sino bajo un paradigma de paciencia y de distinta racionalidad (Villa, 1992; Ginzburg, 1988).

2. La relevancia de la narrativa en la construcción histórica ha sido atendida por filósofos, lingüistas e historiadores con mayor énfasis en los últimos 40 años.[14] Para algunos de ellos, estamos ante un renacimiento del carácter narrativo del discurso histórico, valorando su fuerza creativa y debatiendo ante una historia argumentativa o elaborada bajo modelos más teóricos (*Historia y Grafía,* 2005). En el caso de Ginzburg la trascendencia de la narrativa es inherente a casi toda su obra historiográfica por distintas razones. La primera es por su formación temprana en el ámbito literario;[15] también por su convicción de que toda historia *es narrativa*, una pieza literaria que debe cuidarse siempre. Otro punto relevante es su aprecio por la *narrativa histórica* como una herramienta que otorga al historiador la oportunidad de integrar *realidades* y *posibilidades*, entendidas éstas como contextos posibles –conjeturas– en especial cuando la fragmentación de la fuente documental es insalvable o cuando se aborda el estudio de las representaciones sociales en el pasado.[16] Por otra parte, Ginzburg recurrió a técnicas y perspectivas de análisis utilizados por lingüistas y teóricos de la literatura, como el caso de Mikhaíl Bakhtín (textos dialógicos y juicios monológicos) y de Vladímir Propp (morfología del cuento) (Ginzburg, 1991b: 21 y 1989: 27). Pero tal vez la discusión más importante es la que liga la *narrativa* con el problema de la *verdad histórica*: Ginzburg observa la tendencia (de los relativistas) a considerar una versión histórica sobre un fenómeno del pasado tan sólo como *una* entre una infinidad de posibles narrativas, abriendo la posibilidad de optar por aquella que presente mayor dosis de habilidad retórica. Contra ello, el historiador italiano advierte dos operaciones necesarias: una, la distinción entre relato histórico y relato ficticio; dos, la indispensable cons-

[14] Ver las aportaciones de Paul Ricoeur (1999) para quien la narrativa no es sólo un elemento de la práctica historiográfica, sino uno fundamental de la realidad histórica.

[15] Leonel Ginzburg, su padre, fue profesor de literatura rusa; Natalia Ginzburg, su madre, escritora reconocida. Creció entre editorialistas (Einaudi) y sus lecturas más influyentes (*v.gr.* Tolstoi) vinieron de la literatura (Abreu *et al.* 2014).

[16] Al respecto, los análisis de Roger Chartier dialogan con las ideas Ginzburg para entretejer analíticamente representaciones y prácticas sociales (1995: 79-83).

tatación extratextual en la reconstrucción histórica (Ginzburg, 1999).[17] Por último, es de reconocer que Ginzburg ofrece estudios sobre literatura propiamente dichos, como el que hace sobre la literatura inglesa (2003a); sin embargo, lejos de quedarse en asuntos de creación o de estilo, su perspectiva acaba abonando a debates diversos como, en dicho caso, al de la historia de la lectura y de la recepción en un mundo en que los vínculos son más estrechos de lo que aparentan.

3. Pese a la brevedad de este texto, creo pertinente mencionar algunas tesis de Ginzburg en torno al tema de la *distancia* y el *extrañamiento*, consideradas lecciones para el trabajo del historiador, pero también de relevancia para pensar problemas actuales, como lo son la intolerancia y la xenofobia. Una de esas tesis, si bien no es novedosa, [18] llama la atención sobre la fecundidad intelectual que ofrece el concepto de *distancia* respecto a nuestro objeto de estudio, como la condición de *forastero*, mediante la cual abandonamos referentes culturales y parámetros familiares que terminan por inhibir la comprensión de lo ajeno. Ginzburg trata dichos temas con notable erudición: señala las bondades de la multiplicidad de perspectivas (pese a la pérdida de la proximidad) mediante una profunda revisión de las metáforas de *distancia* y *perspectiva* desarrolladas por el pensamiento occidental (2000a: 183-205).[19] También resultan sugerentes sus indagaciones relativas al impacto que nuestras acciones tienen sobre el recuerdo y del efecto que ejerce el *alejamiento* (en el espacio y en el tiempo) respecto a las consideraciones que guardamos con los objetos y con los demás seres.[20]

---

17 La falta de distinción entre historia y ficción es lo que Ginzburg (1992) reclama a H. White, a lo que añade que la eficacia de la retórica no puede ser criterio de aproximación a la verdad histórica, pero que bien encauzada sirve a la comprensión que lleva a cabo el historiador (Ginzburg, 1988).

18 Considerar *v.gr.* el estudio de Norbert Elias (1999), *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Para Ginzburg los historiadores aprendieron de los antropólogos el énfasis puesto en el *distanciamiento.*

19 En otra publicación, Ginzburg (2014: 11-28) relaciona la intolerancia, el xenofobismo y el comercio en una disertación sobre las posturas de Voltaire y de Auerbach.

20 En "Matar a un mandarín chino" (Ginzburg, 2000a: 207-222) se analizan los efectos de la distancia (D) en la percepción y las emociones del ser humano. Sintetizando en extremo: D

Desde los tiempos en que Ginzburg (2000a) argumentaba a favor del *paradigma indiciario* ya observaba en el *extrañamiento* una condición propicia para establecer conexiones relevantes entre información, indispensables para generar nuevo conocimiento.[21] A partir de la propuesta del *extrañamiento* reivindicó la perspectiva histórica en el ámbito de las ciencias sociales, ya que ella ofrece la oportunidad de experimentar la *distancia* necesaria para ejercer nuestra capacidad crítica. Estos breves ejemplos muestran que, si bien la especialidad de Ginzburg está centrada en la Europa de los siglos XIV-XVII, sus reflexiones como historiador llegan bien y lejos: hasta los debates actuales ante los que siempre conviene una mirada al pasado.

Pervivencia y actualidad

Hoy día no existe un instituto de investigaciones bajo la supervisión de Carlo Ginzburg, un centro de académicos especializados que den seguimiento sistemático a sus propuestas como historiador o que difunda con rigor los debates en torno a sus investigaciones.[22] No obstante, el reconocimiento a su obra es patente: desde hace más de dos décadas Ginzburg es invitado a impartir cursos y conferencias por todo el mundo y ha recibido *Doctorados Honoris Causa* por parte de Universidades de distintas latitudes.[23] Por otra parte, destaca su parti-

debilita la pasión; la D respecto al tiempo tiene mayor efecto que la D en el espacio; la D respecto al pasado se percibe mayor que respecto a la de un futuro; la estima sobre los objetos aumenta entre mayor sea la distancia en el tiempo, en el pasado y en el espacio.

21 Lo anterior a partir del modelo de V. Shklovski sobre la obra de Tolstoi (Ginzburg, 1989: 175).

22 Algunos antiguos alumnos de la Universidad de Pisa (Lucio Biasiori, Giovanni Tarantino) siguen con más cuidado las investigaciones de Ginzburg, con acento especial en la historia de las emociones (Consejo Australiano de Investigaciones para la Historia de las Emociones ARCCHE). En México se establece un vínculo importante a partir de la revista *Contrahistoria*, pero también lo tienen en Colombia y Argentina.

23 Lo distinguen los *Doctorados Honoris Causa* del Hebrew College de Los Ángeles (1994), la Université Libre de Bruxelles (2002), la Universidad Autónoma Juárez de Tabasco (2003), la Hebrew University de Jerusalén (2006), la Universidad Adolfo Ibáñez de Santiago de Chile (2008), la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)

cipación como miembro honorario de asociaciones académicas y científicas de prestigio.[24] Su obra se traduce a decenas de idiomas, y goza de la publicación de libros que se centran en su persona e indagaciones (Serna y Pons, 2000 y 2005; Burucúa, 2003).

Pero tal vez el mayor reconocimiento a su pensamiento se aprecia en las numerosas reseñas que su obra ha merecido y que paulatinamente aparecen en las páginas de revistas de diversa procedencia y temática.[25] Durante décadas, la crítica o exploración de sus conclusiones muestran que el interés no responde a la mera presencia de un historiador de moda, sino a la convicción de que sus planteamientos tienen algún sentido que va más allá de la reconstrucción académica del pasado. Dicha "seducción" es acertadamente observada por Perry Anderson, quien indica que estamos ante un historiador que se muda en cuanto a los temas y las metodologías para abordar la historia; que lo hace con gran erudición y con una narrativa que atrapa y abona a sus explicaciones (2014: 245-247). Desde una versión simplista se puede afirmar que el éxito de las tesis de Ginzburg se alimenta de ciertas comunidades científicas (como las latinoamericanas y algunas norteamericanas) que valoran la atención en el estudio de

---

de México (2008), l'Universitatea din Bucuresti (2009) y, recientemente, el de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) de Argentina (2016).

24 Por citar algunas: la Accademia Nazionale dei Lincei y de la British Academy; miembro de la Accademia delle Arti del Disegno de Florencia, de la Accademia Raffaello de Urbino, de la Accademia Teatina delle Scienze de Chieti; y miembro honorario de la American Academy of Arts and Sciences. Además, es parte del consejo editorial de las revistas *Comparative Studies in History and Society*, *Contrahistorias* y *Eadem Utraque Europa*.

25 Existe un importante número de reseñas de la obra de Ginzburg en revistas norteamericanas (*The Journal of Modern History*; *Speculum: A Journal of Medieval Studies; Church History; History and Theory; The American Historical Review; The Historical Journal*), francesas (*Annales, Archives de Sciences Sociales des Religions,*), italianas (*Cromohs, Quaderni Storici*, *Rivista Storica Italiana*), británicas (*Oxford Historical Review),* latinoamericanas (*Historia Caribe, Contrahistorias)* entre otras (*Malbourne Historical Journal, Renaissance Quarterly, Magic, ritual and witchcraft, Critical Review. A Journal of Politics and Society, Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences Humanies).*

los grupos marginados en el presente y en el pasado; o bien de aquellos lectores que quedan cautivos ante el "montaje histórico" que Anderson le atribuye.[26]

No obstante, lo relevante es que sus propuestas incidieron (o en todo caso revolucionaron) el quehacer de buen número de historiadores y posibilitaron que la investigación histórica resultara pertinente para la comprensión de algunos fenómenos sociales y culturales del pasado y también del presente. Se sostiene que dicha incidencia parte de una característica poco común entre los historiadores, a saber, la declaración de los instrumentos teóricos y metodológicos que ponen en juego durante sus investigaciones. Esta es una de las razones por las que sus conferencias convocan a antropólogos, sociólogos, filósofos y otros científicos sociales que encuentran en ellas una perspectiva interdisciplinaria, pero también una preocupación y una posición éticas y políticas, inherentes a su quehacer y a sus reflexiones.

Por otra parte, estimo que la notable recepción de la obra de Carlo Ginzburg (en publicaciones, citas a sus trabajos y en la notable audiencia que logra con su mera presencia) se esclarece más bajo una de las tesis de Robert Berkhofer, quien en su libro *Beyond the great story. History as text and discourse* (1997) sostiene que el reto al que se enfrenta el historiador del nuevo milenio es la circulación de las ideas posmodernistas y el llamado a una perspectiva interdisciplinaria. En ese sentido, y siguiendo las consideraciones de Perry Anderson (2014: 246), la unidad del trabajo de Ginzburg estaría atendiendo (mediante investigaciones acotadas, precisas, de documento en mano) lo que el mundo de su tiempo ha requerido del análisis histórico: el más alto nivel reflexivo; una carga teórica relevante en un ámbito en el que tradicionalmente brilla por su ausencia; y un tratamiento metodológico que incluye controversias y que va más allá de ser preámbulo, para constituirse en el modelador de una investigación histórica en curso.

---

26 Sobre la estructura de los ensayos de Ginzburg, Anderson afirma: "En general se ordenan en forma de cascada, presentando una referencia intelectual detrás de otra –autor o cita– que ruedan en procesión veloz y contundente [...], para terminar en un final súbito". También indica que el énfasis está más en la cita que en la descripción y que sus conclusiones ofrecen "no la conclusión de un argumento sino la insinuación subrepticia de otro nuevo..." (2014: 246).

A manera de conclusión, se podría afirmar que Ginzburg es un estudioso de los fenómenos históricos cuyos trabajos han dado respuesta a las necesidades de nuevas generaciones de historiadores y han llamado la atención de diversos científicos sociales que esperan una interpretación histórica interesada también en los problemas de investigación que les ocupan y preocupan. Es reconocido por sus tesis en torno al quehacer en los archivos, la producción de textos historiográficos, la reflexión de las culturas humanas o sus posturas frente a otros científicos sociales. Tal vez como ningún otro historiador de su generación, ha insistido en el valor de la interdisciplinariedad, mostrando la pertinencia (y urgencia) de un diálogo entre historia, antropología, arte, derecho y literatura, entre otros. De igual modo, sus ensayos ofrecen elementos para debatir y tomar una postura ante el complejo tránsito de una historiografía tradicional a una propia de la era posmoderna, que aboga por el escepticismo y relativismo ante la búsqueda de la verdad histórica.

Ginzburg ha contribuido a una mejor comprensión de los fenómenos culturales con sus investigaciones históricas, rompiendo con la versión infructuosa de la dualidad *cultura popular y cultura de élite*, mostrando su circularidad (Jacobson, 1982). Se afirma que el historiador italiano supo desde temprano *renunciar* a las certezas que guiaban el quehacer del historiador de su tiempo, abriendo con ello nuevos derroteros para la historia. En palabras de Roger Chartier:

> las verdaderas mutaciones del trabajo histórico de los últimos años no se han producido por una "crisis general de las ciencias sociales" o por un "cambio de paradigma" [...] sino que están ligadas a la distancia tomada en las prácticas de investigación misma…" y tienen que ver con una triple *renuncia*: la renuncia a la pretensión de una historia global; la renuncia a la definición territorial de los objetos de investigación y la renuncia a considerar la división social el instrumento idóneo para la comprensión de las diferenciaciones y de las diferencias culturales (1995: 40 y 49).

Me parece que Carlo Ginzburg ha cumplido con todas ellas, acompañado de una originalidad y honestidad intelectual ejemplares. Se puede afirmar que dicha ejemplaridad parte de una característica poco común entre los historiadores, a saber, la declaración de los instrumentos teóricos y metodológicos que pone en juego durante sus investigaciones.

Bibliografía

Abreu, A., Á. de Castro y L. Lippi (2014). Historia y cultura. Una conversación con Carlo Ginzburg. *Contrahistorias*. México, núm. 23, pp. 53-64.

Anderson, P. (2004). Reseña: Le mythe de la nature humaine. *Multitudes Web,* 13 de julio, p. 19. Primera publicación: febrero de 1992. Disponible en: multitudes.samizdat.net/spip.php?article586 (consultado: 01 de octubre de 2012).

— (2014). El poder de la anomalía. *Prismas.* Universidad de Quilmes, núm. 18, pp. 248-260.

Berkhofer, R. (1997). *Beyond the great story. History as text and discourse.* Harvard: Harvard University Press.

— (2008). *Fashioning history. Current practices and principles.* Nueva York: Palgrave Macmillan.

Burucúa, J. E. (2003). *Historia, arte, cultura. Aby Warburg a Carlo Ginzburg.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Burke, P. (2006). Relevancia y deficiencias de la historia de las mentalidades. *Formas de historia cultural*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 207-230.

Chartier, R. (1995). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación.* Barcelona: Gedisa.

— (2000). *El juego de las reglas: lecturas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Chiapelli, F. (1981). Reseña sobre *El queso y los gusanos*. *Renaissance Quarterly,* 34: 3, pp. 397-400. Disponible en: www.jstor.org/stable/2861498 (consultado: 02 de septiembre de 2010).

Elias, N. (1990). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Michel Schöter, ed. Barcelona: Península.

Ginzburg, C. (1976). High and low: the theme of forbidden knowledge in the sixteenth and seventeenth centuries. *The Past and Present,* núm. 73, pp. 28-41. Disponible en: www.jstor.org/stable/650424 (consultado: 02 de septiembre de 2010).

— (1981). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo xvi.* Muchnik Editores. Primera edición en italiano: 1976.

— (1988). Proofs and possibilities: in the margins of Natalie Zemon Davis. *The Return of Martin Guerre. Yearbook of Comparative and General Literature,* núm. 37, pp. 113-127.

— (1989). Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Madrid: Gedisa, pp. 138-175.

— (1991a). *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre.* Barcelona: Muchnik. Primera edición en italiano: 1986.

— (1991b). El inquisidor como antropólogo. *Historias.* México: INAH, núm. 26, abril-septiembre, pp. 15-24.

— (1992). Just one witness. Saul Friedlander, ed. *Probing the limits of representation. nazism and the "final solution"*. Harvard: Harvard University Press, pp. 82-96.

— (1993). *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*. Traducción del italiano por Alberto Clavería. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

— (1999). *History, rhetoric and proof. The Menahem stern Jerusalem Lectures.* EUA: University Press of New England.

— (2000a). *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Barcelona: Península. Primera edición en italiano: 1998.

— (2000b). *The enigma of Piero. Piero della Francesca*. Verso Ed. Primera edición en italiano: 1994.

— (2003a). *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial.* Villahermosa: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.

— (2003b). El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico. *Tentativas.* Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 77-91.

— (2003c). Intervención sobre el `paradigma indiciario´. *Tentativas*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 157-175.

— (2004). Tolerancia y comercio. Auerbach lee a Voltaire. *Contrahistorias.* México, pp. 11-28.

— (2005). *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*. México: Universidad de Guadalajara. Primera edición en italiano: 1966.

— (2009). Qué he aprendido de los antropólogos. *Alteridades.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ixtapalapa, pp. 131-139.

— (2014). *Miedo, reverencia, terror. Cinco ensayos de iconografía política*. México: Contrahistorias.

Horowitz, C. (2005). *New dictionary of the history of ideas.* Maryanne Cline Horowitz, ed. EUA: Thomson Gale.

Historia y Grafía (2005). El carácter narrativo del discurso histórico. Revista de la Universidad Iberoamericana, núm. 24. México.

Iggers, G. (1998). *La ciencia histórica del siglo XX. Las tendencias actuales*. Barcelona: Idea Universitaria.

Jacobson Schutten, A. (1971). Reseña: Il nicodemismo: simulazione e dissimulazione religiosa nell´Europa del ´500 by Carlo Ginzburg. *Church History*, vol. 40, núm. 3, septiembre, pp. 324-325. Disponible en: www.jstor.org/stable/3163017 (consultado: 02 de septiembre de 2010).

— (1976). Reseña de Carlo Ginzburg. *The Journal of Modern History*, vol. 48, núm. 2, pp. 296-315. Disponible en: www.jstor.org/stable/1879831 (consultado: 27 de diciembre de 2015).

— (1992). Reseña: *Storia notturna*: una decifrazione del sabba by Carlo Ginzburg. *The Journal of Modern History,* vol. 64, núm. 3, septiembre, pp. 575-576. Disponible en: www.jstor.org/stable/2124600 (consultado: 27 de diciembre de 2015).

Levi, G. (1996). Sobre microhistoria. P. Burke, ed. *Formas de hacer historia.* Madrid: Alianza, pp. 119-143.

Lion, A. (1980). Reseña de *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires en Frioul, XVI-XVII siècles,* de C. Ginzburg. *Archives de sciences sociales des religions,* 26e année, vol. 51, núm. 2, abril-junio de 1981, p. 352. Disponible en: www.jstor.org/stable/30131857 (consultado: 02 de septiembre de 2010).

Nickel, H. (1988). *Morfología social de la hacienda mexicana.* México: Fondo de Cultura Económica.

Parri, L. (2014). *Explanation in the social sciences. A theoretical and empirical introduction*. Italia: Rubbettino.

Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad.* Barcelona: Paidós.

Riiser, T. (2006). *El lado oscuro de la historia*. Entrevista a Carlo Ginzburg. Disponible en: sinpermiso.info/textos/index.php?id=14 (consultado: 15 de diciembre de 2014).

Ríos, A. y A. Bustamante (2004). Entrevista a Giovanni Levi. *Contrahistorias*, vol. 1, núm. 1, septiembre-febrero, pp. 95-100.

Serna, J. y A. Pons (2000). *Cómo se escribe la microhistoria. Ensayo sobre Carlo Ginzburg.* Madrid: Universitat de Valencia.

— (2005). *La historia cultural. Autores, obras y lugares*. Madrid: Akal.

Shumaker, W. (1985). The night battles: witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth centuries de Carlo Ginzburg. *Renaissance Quarterly,* 38 (1), spring, pp. 130-132. Disponible en: www.jstor.org/stable/2861342 (consultado el 02 de septiembre de 2010).

Tarantino, G. (2013). Carlo Ginzburg and the historian's craft: questions and remarks. *Cromohs,* núm. 18, pp. 123-127.

Tucker, A. (2004). *Our knowledge of the past. A philosophy of historiography*, Cambridge: Cambridge University Press.

Villa, J. (1992). *Racionalidad e irracionalidad: la teoría de la historia de Carlo Ginzburg*. Tesis de Licenciatura en Sociología. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Repensar a los teóricos de la sociedad III
se terminó de imprimir en febrero de 2017
en los talleres de Pandora Impresores S. A. de C.V.
Caña 3657, La Nogalera,
Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 500 ejemplares

Diseño:
Verónica Segovia González
Corrección:
Amparo Ramírez Rivera